

فلا
التنوير الإسلامي

« ٧٨ »



الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية

تأليف

د. محمد عناية



الإبداعُ الفكريُّ والخصوصيَّةُ الحضاريَّةُ

تأليف
د. محمد عمارة



اسم الكتاب: الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية

المؤلف: د. محمد مصطفى

إشراف عام: د. هشام محمد إبراهيم

تاريخ النشر: الطبعة الأولى: يناير 2007م

رقم الإصدار: 22718 / 2006

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-1782-8

الإدارة العامة للنشر: 21 من أحمد غرابي - الجيزة - مصر
ت: 02 3462278 - 02 3472864 - 02 3462278 - فاكس: 02 3462278
البريد الإلكتروني: Publishing@nahdetmistr.com

المطابع: 44 السطة الصناعية الجديدة - جيزة - قنطرة من الترم
ت: 02 8330287 - 02 8330289 - فاكس: 02 8330289
البريد الإلكتروني: Press@nahdetmistr.com

مركز الموزع الرئيسي: 18 من شارع مصر - القاهرة
الهاتف: 02 5909827 - 02 5908895 - فاكس: 02 5908394
مركز خدمة العملاء - الرقم المسموع: 88002225

البريد الإلكتروني: Sales@nahdetmistr.com - إدارة البيع

مركز التوزيع بالاسكندرية: 408 طريق المزة - الإسكندرية
ت: 01-5462090

مركز التوزيع بالمحرم: 4 شارع عبد السلام - القاهرة
ت: 050 2259675

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmistr.com

موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com



مصر - جيزة - شارع مصر - رقم 18

احصل على أي من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب/CD)
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع www.enahda.com

جميع الحقوق محفوظة © شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي صريح من الناشر

تمهيد

عن البدعة.. والإبداع

من المواقف الفكرية المحتاجة إلى جلاء موقف الإسلام من الإبداع. ذلك أن بعض الناس - حسن ظنٌ بالإسلام - أو إساءة ظنٌ به - قد انطلقوا - جميعاً - إلى الاتفاق على موقف خاطئ من رأى الإسلام في الإبداع. ومن عجب أن اتفاق هؤلاء البعض - المتعصبين للإسلام والمتعصبين ضده - في هذا الموقف الخاطئ قد حدث انطلاقاً من تفسيرهم لحديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «إن أصدق الحديث كتاب الله. وإن أفضل الهدى هدى محمد. وشر الأمور محدثاتها. وكل محدثة بدعة. وكل بدعة ضلالة. وكل ضلالة في النار»^(١).

فانطلاقاً من هذا الحديث، ظن البعض تحريم الإسلام لكل إبداع. ولجميع المحدثات - والمستجدات. دونما تمييز بين إبداع يخالف ويناقض الكتاب والسنة - وهي البدعة في ثوابت الدين، التي تخالف ما يجب فيه «الاتباع»، ويحرم فيه «الابتداع» - وبين الإبداع المحمود في الفكر الإنساني والصناعات العمرانية. بل في الفضائل الدينية التي لا تقع في حيز المخالفة لأصدق

(١) رواه مسلم والنسائي وأبو داود والدارقطني وابن ماجه والإمام أحمد.

الحديث - كتاب الله - ولأفضل الهدى - سنة رسول الله ﷺ - بل
دون وعى بأن اشتمال الكتاب والسنة على «أفضل» الحديث
والهدى لا يعنى نفى «الفضل» عن جميع ما لم يرد فيهما

ولأن هذه القضية هي واحدة من القضايا الكبرى -
والمشكلة - فى العقل المسلم المعاصر، زاد الجدل حولها، واشتد
الاستقطاب بسببها، فإنها فى حاجة إلى جلاء، تبدأ خطواته من
الأصول والجذور

إن «الإبداع» - كما يعرفه علماء مصطلحات القرآن - هو
«إنشاء صنعة جديدة بلا احتذاء واقتداء» - وهو ذات التعريف
الذى نجد فى معاجم العربية، «فبدع الشيء يبدعه بدعاً
وابتدعه أنشأ وبدأه، واخترعه، لا على مثال».

فالإبداع هو إنشاء الجديد، واختراع غير المسبوق، وصناعة
ما لا مثال له، سواء أكان ذلك فى صناعة الفكر أم فى الصناعات
العملية للأشياء..

لكن علماء الاصطلاحات - فى حضارتنا - يميزون فى هذا
الإبداع بين «البدعة فى الدين» - الذى اكتمل فى البلاغ القرآنى
وفى البيان النبوى لهذا البلاغ - وبين الإبداع والاختراع فى
«الفكر الإنسانى» الذى لم يقل أحد بإغلاق أبواب الإبداع فيه؛
لأنه - الفكر - ثمرة للوجود الدائم أبداً، والمتغير دائماً؛ و«الفكر»
صناعة إنسانية، يأتى ثمرة لـ«التفكير»، بينما «الدين» وحى
إلهى، وليس ثمرة لـ«التفكير»، حتى إنه لا يسمى - على الحقيقة -

«فكرًا» إنه «علم إلهي»، وليس «فكرًا إنسانيًا»، وفارق بين «العلم الإلهي» الذي هو سبب لوجود الموجودات، وبين «الفكر الإنساني» الذي هو مسبب عن هذه الموجودات، ومتغير ومتطور بتغيرها وتطورها!

يميز علماء المصطلحات - الفنية واللغوية - بين «الإبداع الفكري» وبين «البدعة في الدين»، عندما يعرفون هذه البدعة بأنها «الحدث، وما ابتدع في الدين بعد الإكمال».

وإذا كان «التجديد» سنة من سنن الاجتماع الديني في النسق الفكري الإسلامي، دائمة الفعل، عبر الزمان والمكان، لا تبديل لها ولا تحويل - يقرر ذلك لها وفيها رسول الله ﷺ عندما يقول: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»^(١). فإن «التجديد» لا يمكن إلا أن يكون ثمرة للإبداع، وثمرًا لمقادير - قلت أو كثرت - من «الإبداع»!

وإذا كان «الاجتهاد» فريضة إسلامية، يتوقف عليها بقاء أصول الشريعة دائمة العطاء والإثمار لما يواكب المتغيرات والمستجدات والمحدثات، عبر الزمان والمكان.. فهذا «الاجتهاد» - الذي يختلف فيه إمام عن إمام.. ومذهب مع مذهب.. وعصر عن عصر - لا بد أن يكون ثمرة لإبداع، وحاملًا لقدر من «الإبداع»!

فالتمييز بين «الإبداع في الفكر والصناعة» أي في «العمران» وعلومه - الشرعية منها والمدنية - وبين «البدعة في الدين» -

(١) رواه أبو داود.

أى فى ثوابته التى اكتملت بختم الوحي والنبوة - موقف واضح لا غموض فيه ولا خلاف عليه بين علماء الإسلام.

بل إن أئمة المسلمين وفقهاءهم - من كل المذاهب الإسلامية - قد ميزوا فى «البدعة الدينية» بين تلك التى «خالفت» الكتاب والسنة، فهى «بدعة الضلالة» التى نهى عن إحداثها رسول الله ﷺ فى الدين. وبين «بدعة الهدى» التى لا تخالف ما جاء به الكتاب والسنة، وإن لم يأت بها قرآن أو حديث. وفيها تدخل الفضائل والخيرات وأصناف المعروف التى يبدعها ويبتدعها الإنسان. فتتحقق بها مقاصد دينية، رغم أنها لم ينص عليها البلاغ القرآنى ولا السنة النبوية تحديداً. فهى إبداع يحقق «المقاصد الدينية»، وليس «اتباعاً» لشريعة حددتها الشريعة الدينية.

وفى هذا التمييز بين «البدعة الضلالة» و«البدعة المحمودة» يقول الإمام الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠م): «البدعة ما أحدث وخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً، فهو البدعة الضلالة، وما أحدث من الخير، ولم يخالف شيئاً من ذلك، فهو البدعة المحمودة».

فالبدعة التى هى ضلالة، وفى النار، ليست الإبداع الجديد الذى لم يرد به وحى ولم تنطق به سنة. وإنما هى المخالفة لما جاء فى الكتاب والسنة. فالوحى الإلهى والسنة النبوية لم تحصر - نصاً وتفصيلاً - كل ما هو محمود، ومن ثم فأبواب الإبداع والابتداع للأمور المحمودة كانت وستظل مفتوحة أبداً.

والمنهى عنه من «البدع»، هو المخالف لمبادئ الشريعة وأحكام الدين.

ولم يكن الإمام الشافعى - ولا غيره من أئمة الإسلام - مبتدعاً لهذا التمييز - فى البدعة الدينية - بين «البدعة الضالة» و«البدعة المحمودة». وإنما كان هذا التمييز منهجاً متعارفاً عليه فى اجتهادات الصحابة واستجابة الخلفاء الراشدين للمقاصد المشروعة بأعمال صالحة لا تخالف النصوص والأحكام، وإن لم ترد فى هذه النصوص والأحكام.

ومما روى الأئمة فى هذا المقام «بدعة» عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - التى ابتدعها عندما جمع الناس على «قيام رمضان» وذلك بأداء صلاة التراويح جماعة، وبانتظام.. وهو ما لم يفعله رسول الله ﷺ: إذ كان يصلّيها أحياناً ويتركها أحياناً، ثم هو ﷺ لم يجمع الناس لها.. فجاء عمر - رضى الله عنه - فجعلها شعيرة دائمة فى ليالى رمضان، وجمع الناس عليها وفيها.. بل سماها «بدعة» فقال: «نعمت البدعة هذه»^(١).

روى الأئمة ذلك، واستشهدوا به على وجود «بدعة هذى محمودة» مغايرة لـ «بدعة الضلالة المذمومة»، وعلى ضرورة التمييز بين «البدعة والإبداع» حتى فى الأمور الدينية.. ووجدنا عز الدين بن الأثير (٥٥٥ - ٦٣٠هـ / ١١٦٠ - ١٢٣٣م) - وهو يتحدث عن «البدعة» - يقول: «البدعة بدعتان: بدعة هذى، وبدعة

(١) رواه البخارى، ومالك فى (الموطأ).

ضلالة. فما كان في خلاف ما أمر الله به رسوله ﷺ فهو في حيز الذم والإنكار، وما كان واقعاً تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسوله فهو في حيز المدح. وما لم يكن له مثال موجود - (وهو الإبداع والاختراع على غير مثال سابق) - كنوع من الجود والسخاء، وفعل المعروف، فهو من الأفعال المحمودة، ولا يجوز أن يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به، لأن النبي ﷺ قد جعل له في ذلك ثواباً، فقال: «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها»، وقال في ضده: «ومن سن سنة سيئة كانت عليه وزرها ووزر من عمل بها»، وذلك إذا كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله».

ويمضى ابن الأثير، فيدعم هذا الرأي بما روى عن عمر بن الخطاب، فيقول: «ومن هذا النوع قول عمر - رضي الله عنه: «نعمت البدعة هذه» لما كانت من أفعال الخير، وداخلة في حيز المدح سماها بدعة، ومدحها: لأن النبي ﷺ لم يسنها لهم، وإنما صلاها ليألى ثم تركها، ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس لها، ولا كانت في زمن أبي بكر، وإنما عمر - رضي الله عنهما - جمع الناس عليها، وتدبهم إليها، فبهذا سماها بدعة.. فيحمل حديث: «كل محدثة بدعة» على ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة».

وتأسيساً على هذا المنهاج في الفقه الذي يميز - في البدعة الدينية - بين «الضلالة» المذمومة التي تخالف الدين الثابت

(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد

وبين «بدعة الهدى المحمودة» التى لم تأت بها أحكام الدين، لكنها لا تخالف تلك الأحكام فى إبداع وابتداع فيما لا يخالف كتاباً ولا سنة.. تأسيساً على هذا المنهاج فى الفقه والنظر أجرى العلماء الأحكام الخمسة - الوجوب - والحرمة - والتدب - والكراهة - والإباحة - على كل إبداع وابتداع..

فواجبُ إبداع وابتداع العلوم التى لا تقوم فرائض الدين وواجبات خلافة الإنسان لله فى عمران الأرض إلا بإبداعها وابتداعها.. شرعية كانت أو مدنية تلك العلوم.

ومحرمُ ابتداع المخرمات المخالفة لأوامر الشرع ونواهيه.. ومندوبٌ ومستحبٌ إبداع ما يلزم لمتدويات ومستحبات الدين والدنيا..

ومكروهُ إبداع وابتداع ما يودى إلى المكروه دينياً ودنيوياً.. ومباحُ إبداع وابتداع كل ما يدخل فى المباحات من أمور الدين والدنيا^(١).

وإذا كان الإبداع - حتى فى الإطار الدينى - مفتوحة أمامه الأبواب فيما لا يخالف مبادئ الدين وأحكام الشريعة.. فمن باب أولى يكون الحال مع الإبداع فى سياسات الدنيا وشئون العمران.

(١) انظر فى ذلك الرافى الأصفهاني (المفردات فى غريب القرآن) - صادة «بدع» - طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م. والتهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١م. وابن منظور (لسان العرب) طبعة دار المعارف. القاهرة.

وبلغت النظر، ويستدعي التأمل، أن ذلك لم يكن موطن خلاف بين فقهاء الإسلام أو في مذاهب الإسلاميين، فحتى علماء «مدرسة الأثر» الذين تخرج الكثيرون منهم في استخدام «الرأي» و«القياس» و«الشأويل» وأشباهها من سبل النظر والبحث والاستنباط، رأبناهم يفتحون الباب للإبداع في السياسات، بل ويجعلون السياسات التي يبدعها العقل الإنساني جزءاً من السياسة الشرعية، حتى وإن لم يرد لها ذكر في الكتاب أو السنة، ما دام لا يخالف ما جاء فيهما من مصوص ومبادئ وأحكام، ففتحوا على الإبداع «الموافق للشرع»، ولم يكتفوا بما «ينطق به الشرع».

ولقد حدثت «مناظرة» بين الإمام السلفي أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣هـ / ١٠٤٠ - ١١١٩م) وبين أحد فقهاء الشافعية، قال فيها ابن عقيل كلاماً نفيساً عن «شرعية» الإبداع الإنساني في السياسة، ما دام لم يخالف الدين، حتى وإن لم يأت به الوحي ولم ينطق به رسول. قال ابن عقيل في بيان المعنى الحق لقول الفقيه الشافعي «لا سياسة إلا ما وافق الشرع».

«السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت ما تنطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما كان رأياً اعتمدوا فيه على «المصلحة» - مما لم ينطق به الشرع

ولقد عقب ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ / ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) على أهمية هذه القضية، وخطورة الآثار المترتبة على الخلاف فيها. فقال

« وهذا موضع نزلة أقدام. ومصلحة أفهام. وهو مقام صنك في معتزك صعب. فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود. وضيعوا الحقوق. وحرعوا أهل العجور على الفساد. وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد. وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل. وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق. ظلما منهم منافاتها لقواعد الشرع والذي أوجب لهم ذلك نوع تفصيل في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها إن الله قد أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض. فإذا ظهرت أمارات الحق. وقامت أدلة العدل. وأسفر صبحه بأي طريق كان. فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأبى طريق استخراج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها والطرق أسباب ووسائل لا تراء لدوائها. وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد ولكن نية بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها. ولن نجد طريقا من الطرق

المثبتة للحق إلا وهي سرعة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن
بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟

اننا لا نقول ان السياسة العادلة مخالفة للشريعة
الكاملة بل هي جزء من اجزائها وبنات من ابوابها وتسميتها
سياسة امر اصطلاحى والا فاذا كان عادة فهي من الشرع
فالشريعة نوعان سياسة ظالمة فالشريعة تحررها
وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من
الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وهذا اصل من
أهم الأصول وأنفعها.

فالإبداع الاسلامى في السياسات ليس فقط مطلقا وإنما
هو - إذا تحقق به العدل والفسط - جزء من الشريعة الكاملة وبنات
من أبوابها حتى وإن لم يمتثل به الوحي أو ينطبق به الرسول (صلى الله عليه وسلم)
ذلك هو الموقف الإسلامى من «الإبداع والابتداع».

فصير الأفعال الإنسانية ما هو محاكاة وتقليد وابتداع
ومنها ما هو إبداع وتجديد. أى إنشاء واختراع لا على مثال
سابق.

وإذا كان هذا الإبداع مخالفا لما أمر به الله - سبحانه وتعالى -
أو رسوله (صلى الله عليه وسلم) فذلك هي «ردة الضلالة» المدعومة إسلامياً.

(١) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج ٤ ص ٣٧٦، ٣٧٣، ٣٧٥. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م
الطريق الحكمة في السياسة الشرعية ص ١٧ - ١٩، ٥٠. تحقيق د. جميل عازى
مطبعة القاهرة سنة ١٩٩٧ م.

أما إن كان الإبداع واقعاً تحت عموم ما تدب الله إليه، ودعا إليه الرسول، فهو في حيز الصدوح. وكذلك إذا كان الإبداع فيما لا يخالف أمر الله ورسوله فهو محمود، حتى وإن لم يدر به وحى ولم يرد فيه حديث.

وإذا كانت عمارة الأرض هي المقاصد العظمى من وراء استخلاص الله للإنسان، فإن الإبداع الإنساني في سائر عبادات العمران يستقر داخل في السبل والآليات التي لابد منها لتحقيق مقاصد هذا الاستخلاص. سريطة ألا يخالف هذا الإبداع فيما ثبت في البلاغ القرآني أو في البيان النبوي لهذا البلاغ.

ولأن المسلمين قد أجمعوا على جواز وصف الإنسان بالعلم، و«العالم»، مع أنها صفات الله - سبحانه وتعالى - الذي ليس كمثله شيء، لا في الذات ولا في الصفات. وذلك وعياً منهم باختلاف المضامين والمفاهيم في الصفة، عندما يوصف بها الله، عنها عندما يوصف بها الإنسان - فعلم الله كلي ومحيط وسبب في وجود الموجودات. بينما علم الإنسان جزئي ونسبي ومغلول ومنسب عن الموجودات.

لأن المسلمين صنعوا ذلك، دون تحرج، رأينا علماءنا يميزون بين الإبداع الإلهي - والله ﴿يَدْعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة ١١٢] - وبين الإبداع الإنساني، قائلين: «إن الإبداع إذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة، ولا مادة، ولا زمان، ولا مكان

وليس ذلك إلا الله^(١) بينما الإبداع الإنساني له آلياته ومواده، وهو داخل في الزمان والمكان.

وهكذا تميز منهاج النظر الإسلامي - في هذا المبحث - بالجراحة والدقة، عندما لم يقف عند حدود المصطلحات، وإنما عين الفروق في مصامين المصطلحات ومفاهيمها، فحافظ على أرقى مستويات التنزيه والتجريد في صفات الذات الإلهية، في نفس الوقت الذي فتح فيه أمام الإنسان المسلم أوسع الأبواب للإبداع والابتداع فيما لا يخالف ما جاء به البلاغ القرآني والبيان النبوي من أحكام الإسلام.

(١) (المعوقات في عريب القرآن) - مادة - معوق.

تقديم

عن الخصوصية.. والإبداع

الخصوصية الحضارية هي مرتبة وسطى في نظرة أبناء حضارة من الحضارات إلى علاقة حضارتهم بغيرها من الحضارات. وسطى بين «المغايرة الكاملة» وبين «التماثل والتطابق التامين».

فالخصوصية الحضارية تعنى «التمايز» الحضارى، و«التمايز» وسط بين «الوحدة» وبين «الفصل» التام. وهذا يعنى وجود مشترك إنسانى عام بين مختلف الحضارات. لا تمايز فيها وبها كل حضارة عن غيرها من الحضارات، كمثل الإنسان، يشارك كل بنى جسه فى الإنسانية والخلق وفى كتيير من معارفه وحقائق الأعماء ووظائفها، لكنه يتميز ويتفرد بالنفس والروح والمشاعر المميزة لذاته، وبالبصيرة التى لا يشاركه فيها سواه من بنى الإنسان.

وإذا كانت التجارب فى علوم المادة - الطبيعية والدقيقة - والمحايدة - قابلة للتكرار دون تغيير، ودون تبدل فى لمرات هذه التجارب من المعارف والحقائق والقوانين، وبصرف النظر عن القائم بهذه التجارب، شوقياً كان أو عريياً، متديناً

أو غير متدين، مسلماً كان أو غير مسلم. إن نطاق هذه المعارف والحقائق والقوانين التي هي ثمرات التجارب في العلوم ذات الموضوعات القائمة هو إطار المشترك الإنساني العام بين كل الحضارات الإنسانية الذي لا تنمايز فيه أية حضارة من الحضارات

وليس الأمر كذلك في نطاق العقائد والفلسفات والأداب والفنون وعلوم الاجتماع والإسائيات

فالتجربة الروحية، والمعاينة الفنية، والحاضرة النفسية، والقدرة الشعرية والفنية، لا تتكرر - على ذات النمط - لدى الإنسان الواحد، فضلاً عن الانساق داخل الحضارة الواحدة، ناهيك عنها بين أبناء مختلف الحضارات

ذلك أن موضوعات هذه التجارب - الروحية والفنية والنفسية - ومثلها التجارب في العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا تتم على مادة ثابتة - كحال التجارب على المادة القائمة، في العلوم الطبيعية والمحايدة - وإنما تتم هذه التجارب على «نفس إنسانية» تتميز وتتغير لدى كل إنسان، وتتلون معارفها وثمرات تجاربها بخلقياته الاعتقادية والموروث والعادات والتقاليد والأعراف والطبيعة والبيئة والمحيط وأساليب التربية والتنشئة والتهذيب. وهي خلقياته ومورثته تقارب بين أبناء الحضارة

الواحدة بالفدر الذي تمايز بينهم فيها وبين غيرهم من أبناء الحضارات الأخرى.

وهكذا يستمر الوعي بهذه الحقيقة - حقيقة اشتراك كل الحضارات فيما هو مشترك إنساني عام، وتميز كل منها بخصوصيات - يلهم تصورا للعلاقة المثلى والحقيقية بين مختلف الحضارات الأساسية هو تصور التمايز بين الحضارات الخاضعة للاستزاد، والخصوصية - في أن واحد، والرافع لـ «وحدة التمايز الشام» - ولـ «تفاضل المعايير الكائنة» في سمات وقسمات هذه الحضارات.

وهذا التصور لموقع «الذات الحضارية» - وهي العربية الإسلامية في هذا المقام - في علاقاتها بالذوات الحضارية الأخرى - غربية، وصينية، وهندية، ويابانية، إلخ - هو الذي يستدعي ويستوجب أعمال القانون الإسلامي في علاقة «الذات» بـ «الأخر» - كل «ذات» بأي «أخر» - وهي علاقة «التدافع» - أي الاستباق والسباق في الخيرات، أي الدفاعية والإبداع - مع مراعاة أن هذا «التدافع» هو بين من يجمعهم - مع تمايزهم - مشترك إنساني عام، فهو تدافع لفرقاء لن يتم استباقهم إلى الخيرات إلا في وجود الآخرين المسابقين والمنافسين، فمدون التعددية التي هي صفة التمايز - لن تنكسر

لدى أى منهم دوافع وخوافز الاستمحاق، ولن توجد دواعى
الفاعلية والإبداع

لهذه الحكمة، كان الانحياز الإسلامى إلى «التدافع» فى ذات
الوقت الذى رفض فيه «الصراع»

ذلك أن «الصراع» هو درجة من علاقة «الذات» بـ«الآخر»
مقاصدها «نفي» الآخر، والانفراد بونه بالميدان فهو يتعبها -
موضوعياً - بنفى التعددية، وعلى صفحات «التمايز» وتفسير
الجميع على قالب واحد ومركز واحد - وإذا غاب التمايز غابت
دوافع الحراك ودواعى الفاعلية والإبداع بينما «التدافع» هو
«حراك» - وليس صراعاً ولا إغناء - يتغيا تحريك المواقع وتعديل
المواقف - من الظلم إلى العدل، ومن العلو إلى الاعتدال
والوسطية - دون نفي للآخرين فتظل سمات التمايز وقسمات
التعددية معاشة للمستترك الإنسانى العام، ليظل التدافع والحراك
خوافز للتسابق والفاعلية والإبداع، دائماً وأبداً، وليظل الفرقاء
المستبقون إلى الخيرات بمنجاة من الصراع الذى «يسود» ذاتاً
على الذات الأخرى، فيبتهى التعددية، ويلغى التمايز الحضارى،
ويغيب خوافز التسابق والفاعلية والإبداع، فى علاقات شعوب
وأمم الحضارات

لقد استخدم القرآن الكريم مصطلح «الصراع» بهذا المعنى -
إغناء الآخر - ﴿سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوماً فبرى القوم

ففيها صرعى كأنهم أغحاز نخل خاوية (٧) قبل ترى لهم من باقية ﴿
[الحاقة ٨، ٧].. فهو إهلاك ﴿فأفلكوا مريع صرعى غاية﴾ [الحاقة ٦]

بمعنى كان الاستخدام القرأني لمصطلح «الدفع» و«التدافع» -
بالمعنى الإيجابي - لأنه هو التعبير عن «الحراك» الذي يحفر
إلى الاستباق في الخبرات، بين فرقاء، تتعدل مواقعهم، على
طريق الاستباق إلى الخير، مع الحفاظ على التعددية التمايز التي
تديم حوار الفاعلية والإبداع دائما وأبدا على هذا الطريق ﴿ولا
تسوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه
عداوة كأنه ولي حميم﴾ [مائدة ٣١] فالغاية من «الدفع»
و«التدافع» ليست إغناء الآخر، وإنما تحويل موقعه - من موقع
«العداوة» إلى موقع «الولي الحميم» - فهو آلية الإصلاح ﴿ولولا
دفع الله الناس بعضهم بعضا لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على
العالمين﴾ [البقرة ٢٥١] ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم بعضا لهدمت
صوامع ومعابد وعلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا وليلصقن الله من
يتضرع إن الله لقوي عزيز﴾ [الحج ٤٠].

فالعروة وثقى بين التمايز الحضاري، وبين التعددية
الحضارية التي تجعل علاقات الحضارات في إطار «التدافع»
الحافز على الاستباق إلى التقدم والرقى، والمحرك لطاقت
الفاعلية وملكات الإبداع

وهي وثقى - أيضاً - بين غيبة الأيمان بهذا التمايز الحضارى - سواء بعزلة وانغلاق «المغايرة الكاملة» - والتناقض التام - - ومع عدم سيادة التدافع والاستباق - أو بدلتعية التماثل والوحدة الحضارية - - ومعها وفاء التدافع دواعيه - ليتم هذا الموقف - فى النهاية - بأول تناقضات الداعلية ودواعى الإبداع الذاتى

خصوصية العصر .. وفاعلية الإبداع

وإذا كان هذا هو الدور التأسيسي للإيمان بالخصوصية الحضارية - خصوصية التميز - في الإيمان بالحاجة التي تبط حصارى خاص - والحاجة هي داعية الفاعلية والإبداع فإن الإيمان بـ«خصوصية العصر» هي الأخرى ذات دور تأسيسي في خلق دوافع الفاعلية وتحريك ملكات الإبداع فكما أن الذين لا يؤمنون بتميز حصارنهم عن الحضارات الأخرى يستعصون عن الفاعلية والإبداع بفعل وتقليد ومحاكاة النماذج الحضارية الأخرى، ومزاجهم الغير في التقدم وطرائق الآخرين في النهوض فإن الحال سيكون كذلك عند الذين لا يؤمنون بخصوصية عصرهم وتميز زمانهم عن عصور وأزمنة الأسلاف فهم - إذا غاب عنهم الإيمان بخصوصية العصر وتميز الزمن - سيكتفون بنماذج السلف في حل مشكلات التاريخ، وبطرائق القدماء في العيش، وبأنماطهم في التعامل مع وقائع المجتمعات التي عاشوا فيها. ومن ثم ستذبل فيهم ملكات الفاعلية، وتنفرد الدوافع للإبداع - فالنماذج مسطورة في الكتب التراثية، والتقليد أكثر أمناً عند البعض، وأخف كلفة من معاناة فاعلية الإبداع

لكن.. كما أن الحالة المثلى لعلاقة «الذات» الحضارية بـ«الأخر» الحضاري، هي تلك التي تقف عند حدود «التمييز» الذي يرى «المشترك الإنساني العام» مع «الخصوصية الحضارية». - فببراً الموقف من «تبعية الذوايا» ومن «عزلة الأبعاد» - كذلك تكون الحالة المثلى في علاقة «العصر الحاضر» بـ«الزمن السالف» هي التي تمرأ من «القطيعة المعرفية» مع الموروث الفكري، براءتها من «الاكتفاء بهذا الموروث»!

وإذا كانت «الحداثة الغربية» هي داعية «القطيعة المعرفية» مع الموروث لأنها تشغيا إحلال «عصرها العرسي» محل «موروثنا الإسلامي» فإن «الجمود والتقليد» - لدى البعض منا - هو الغلو المقابل لغلو هذه «الحداثة الغربية» وبين هذين الغلوين يقف المنهاج الوسطى في علاقة «العصر» بـ«الماضي» وعلاقة «المعاصرين» بـ«الأسلاف».

فكما يميز منهاج «التفاعل الحضاري» في علاقة «الذات» بـ«الأخر» بين «المشترك الإنساني العام» وبين «الخصوصيات الحضارية» - كذلك يميز منهاج «التحديث» - وهو وسط بين «حداثة القطيعة المعرفية مع الموروث» وبين «التقليد لكل الموروث» - في الموروث، بين «المقدس الإلهي» - كما تمثل في «البلاغ الإلهي» وفي «بيانه النبوي الكتاب» - والسنة - وبين «الفكر البشري» الذي هو ثمرة للاجتهاد - ففي «المقدس العلم الإلهي» الكلي، والمطلق، والمحيط، والخالد - وهو الذي يحفظ إسلامية

الأمة، وإسلامية حضارتها وإسلامية اجتهادها وإبداعها عبر الزمان والمكان، ويدونه تتحول إلى أعم وإلى حضارات، بتغاير الزمان والمكان.

يميز «التجديد» بين هذا «المقدس الإلهي» وبين الاجتهاد الفكري والتحارب الإنسانية فيلقزم بالأول - مع فقهه - ويحفص الثاني - مع النقد له والاختيار عنه، والمناء عليه، والتجديد فيه..

كذلك يميز منهاج «التجديد» بين «ثوابت» الموروث وبين «المتغيرات» فيه. فهـ «المناهج» غير «التطبيقات» وما أحضعت عليه الأمة وتلقته بالقبول معايير لما مثل مذهب فرقة، أو تجربة دولة، أو أعراف جماعة أو ثقافات ميزت إقليمًا من الأقاليم.

فهـ «التجديد» تطور لكنه يتم داخل النسق الفكري، وانطلاقًا من ثوابته، والتزامًا بالمقدس الذي تخلق من حوله ذلك النسق الفكري - وبهذا يفترق عن كل من «الحداثة» و«التقليد» فغيه «اتباع» في «الثوابت» وتجديد في «المتغيرات»، على حين تقيم الحداثة قطيعة معرفية مع الكل الموروث، ويحاكي المقلدون كل الموروث. وإذا كانت الحداثة لا تنصر إبداعًا لأنها تحل «عصر» الآخر الحضاري محل «ماضيها» فإن «التقليد الجامد» لا يحدث فعالية مبدعة؛ لأنه يكتفي بمحاكاة الموروث. بينما التجديد هو الذي يحرك في الأمة طاقات الفعل الإبداعي لبثورة «معاصرة متميزة» محكوم نميزها بتميز «الأصالة» المتمثلة في مقدسنا وفي ثوابتنا التراثية.

لقد عرفت معاجمنا وكشافات اصطلاحات الفنون في حضارتنا «الهوية» - والتي اشتق مصطلحها من «هو، هو» بمعنى أصل الشيء وجوهره - بأنها «الحقيقة المطلقة، المستملة على الحقائق» اشتغال النواة على الشجرة في الغيب المطلق^(١) فهي حقيقة الشيء أو التحصن المطلقة، المستملة على صفاته الجوهرية، والتي تميزه عن غيره.

وهذه «الهوية» التي تميز حضارتنا العربية الإسلامية عن الحضارات الأخرى، هي المقدس الموروث - التوحى وسيرته النبوة - والنوازل الفكرية التي احتضنت عليها مذاهب الأمة وتلقنتها شعوبها بالقبول من تراث الأسلاف - وخصوصية هذه «الهوية» هي التي تجعل لنا - نحن «الحلف» - معاصرة متميزة - سبغا لتغير هويتنا الحضارية - ومن ثم، فإنها هي التي تدعونا إلى إبداع فاعل وقداغلية سرعة لصنع ولورة خصوصية معاصرنا، ونمطنا في التقدم، وعذينا في النهوض وسدولها تقع في تقليد «الأخر» أو محاكاة «الملك» غنيل فينا ملكات الفاعلية وطاقت الإبداع.

(١) المرحاس (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

(٢) (المعجم الفصحى) - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

تطبيقات تاريخية

وإذا كان هذا هو المنهاج والقانون الحاكم لهذه القضية - الحاجة هي داعية الاختراع والإبداع - وبدون الإصرار بالخصوصية سيكون التقليد - للأحرار أو للسلف - هو البديل الأسهل لمعاداةفاعلية الإبداع - فإن تاريخها - بل تواريخ الحضارات جميعها - كان عسرحا لصدق هذا القانون، ولضعف ثمرات تطبيقاته في ذلك التاريخ.

■ إن الخلافة الراشدة - على عهد الراشد الثاني عمر بن الخطاب - قد أخذت عن الرومان «تجربتهم» و«خبرتهم» في «دروب الدواوين» - وهو أشبه ما يكون بالخصرات الإنسانية في «المنظمات» و«المؤسسات» و«القراتيب الإدارية» ولكنها لم تأخذ القانون الروماني على الرغم من أنه كان محبوباً ومنظماً في «مدونة» «جستيان» (٥٢٧ - ٥٦٥ م) منذ ما قبل ظهور الإسلام.. وذلك لتميز الهوية الإسلامية بفلسفة خاصة في التشريع والتقنين، فلسفة تشرع لإنسان هو «خليفة» لله في استعمار الأرض - فهو سيد في الكون، وليس سيذا للكون - كما رآه الإغريق والرومان - وحقوق هذا الإنسان هي واحيات البنية وتكاليف دينية، محكومة بحقوق الله وبالشريعة الإلهية التي هي بدود عقد وعهد الاستخلاف - فهي أعلى من مجرد «الحقوق» مع ضبطها بحقوق الله - سبحانه وتعالى.

وهذا التمييز الإسلامي في فلسفة التشريع والتقنين هو الذي حفز فاعلية إبداع الأمة في الاجتهاد الفقهي، فكان إبداع المسلمين لمظاهر الفقه، ولتقعيد هذا الاجتهاد في علم أصول الفقه، ولولا هذا التمييز لما كانت حاجة إلى هذا الإبداع المتميز، ولكانت امتنا قد فلتت - ككل أمم الحضارة الغربية - فلسفة القانون الروماني في التشريع والتقنين

■ ولقد كان المسلمون يعرفون - قبل إقامتهم نظام الخلافة الإسلامية - الكثير عن نظم الحكم الكسروية والقبضورية، ومثل التمييز والقهر والحكم بالهوى، كما كان بعضهم على بعض العلم بما سبق في التراث اليوناني من «ديمقراطية» دولة المدينة في «أثينا».

لكن التمييز الإسلامي في «نظرية الاستخلاف» استخلاف الله للإنسان - الذي جسده الإسلام في «الأمة» - لا «الفراد» أو «الطبقة» - لأن الإسلام هو «دين الجماعة» - هذا التمييز في نظرية الاستخلاف هو الذي حفز العقل المسلم لابتدع نظام الخلافة الإسلامية، الذي تكون فيه «الدولة» - الخلافة - استخلافاً للأمة التي هي مستخلفة لله - فجاءت هذه الخلافة نيابة عن الأمة التي استخلفها الله - ولم يقلد المسلمون نظاماً يدعى سلطانه الحق الإلهي - مسقطاً سلطة الأمة - أو يقف عند النيابة عن الأمة - مسقطاً التزام الأمة بتريفة السماء

ولقد أدرك ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) هذا التمييز لنظام الخلافة الإسلامي وحدد طبيعته، وهو يقارن بينه

وبين النظام الاستبدادي - نظام القهر والتغلب والهوى - وبين نظام الحكم بالسياسة العقلية، المتحرر من الشريعة السماوية، الذي يتغيا صلاح الدنيا وحدها - وهو ما نسميه في عصرنا النظام العلماني.

أدرك ابن خلدون هذا التمييز، فنحدث عن ثلاثة نظم للحكم والدولة، فقال: «إنه لما كانت حقيقة الملك أنه الإحتصاف الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر، وجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها كافة وينقادون إلى أحكامها فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية

وإذا كانت مفروضة من الله بشارع بقررها وبشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياض الدنيا وفي الآخرة

وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المقضى بهم إلى السعادة في آخرتهم فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرتة على منهاج الدين ليكون الكل محووظا بنظر التسارع فما كان منه - الملكا - بمقتضى القهر والتغلب، فجور وعدوان، ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة

وما كان منه - الملكا - بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا، لأنه نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من

نور لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فبما هو معيب عنهم من أمور آخرتهم وأعمال البشر كلها عائد عليهم في معادهم. من ملك أو غيره وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿يَعْمَلُونَ طاعة﴾ من الحياة الدنيا ﴿الرؤم﴾ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشارع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم وكان هذا الحكم لأهل الشريعة. وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء

فقد تبين من ذلك أن

الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى العرض والسهولة والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار

والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به^(١).

ولو لم يكن هذا التميز الإسلامي في «نظرية الاستحلاف» لجاء نظام الحكم الإسلامي تقليداً أو محاكاة لأى من النماذج التي كانت سائدة وشهيرة في ذلك التاريخ، لكن هذا التميز هو الذي حقّر العقل المسلم على فاعلية الإبداع لنظام جديد في

(١) (المقدمة) ص ١٥٠، ١٥١ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ

الحكم، غير مسبوق في التاريخ. وذلك حتى يكون هذا النظام قادراً على تحقيق المقاصد الإلهية في الاستخلاف.

■ ولتميز النظرة الإسلامية - في تكريم الإنسان - بعدم التمييز - العرقي أو اللغوي - بين كل بني الإنسان ﴿ ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر وزرّعناهم من الطبّات وفصلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً ﴾ [الأنعام: ٨٠] فلقد وجد العقل المسلم نفسه مدفوعاً بهذا التمييز إلى إبداع نظام الشورى، يصبح فيه بلال الحبشي الذي اعتقه أبوبكر الصديق من رقب العمورية - سيداً يقول عنه الفاروق عمر بن الخطاب - وهو من هو في قومه «سيدنا أعتق سيدنا».

ولولا هذا التمييز الإسلامي في تعميم التكريم لمطلق الإنسان، لأغرت ديمقراطية اليونان - والتي كانت حكراً لقلة قليلة من الأحرار الأنثينيين، دون الكثرة الكثيرة من العبيد، والمحرّفين للعمل اليدوي، وسكان المستعمرات - لأغرت هذه الديمقراطية اليونانية العقل المسلم بتقليدها لكنه وجد نفسه محتاجاً - كي يفي بحقوق التميز - إلى نظام شوري يحقق المقاصد الإسلامية في تعميم التكريم الإلهي لمطلق الإنسان.

■ ولتميز التصور الإسلامي - في مكانة الإنسان بالكون - بنظرية الاستخلاف التي وضعت الإنسان في مكان الخلافة لخالق هذا الكون - سبحانه وتعالى - وجد العقل المسلم نفسه مدفوعاً بحاجات هذا التصور المتميز الذي جعل للإنسان مكاناً متميزاً - مدفوعاً إلى إبداع نمط جديد من «سياسة» الدولة والمجتمع والعمران.

فالإنسان الخليفة هو سيد في الكون، لكنه ليس سيد الكون.
 إنه - بعبارة الإمام محمد عبده - «عبد لله وحده، وسيد لكل شيء
 بعده». ولذلك، فسلطة هذا الإنسان في تقرير «سياسة» وتسيير
 الدولة والاحتتماع والعمران قائمة ومقررة، لكنها - بحكم كونه
 خليفة - سياسة محكومة بأفاق الحرية فيها، وبوعية التدبير
 لمفرداتها، بالشرعية الإلهية التي تمثل في نظرية الاستخلاف
 وتعاقده بنور عقد وعهد الوكالة والإبابة والاستخلاف.

ولذلك كان العقل المسلم مطالباً بإبداع سياسة متميزة، تبعاً
 لتسيير مكانة الإنسان - كما حددها التصور الإسلامي - في هذا
 الكون. سياسة تجمع بين نضرات الاجتهاد الإنساني والصواب
 الشرعية، وتؤلف ما بين المصالح الدنيوية ومعايير السعادة
 الأخرية. فكان إبداع الإنسان المسلم والحضارة الإسلامية
 له «السياسة الشرعية» التي لم تقف تدابيرها وظلمها وتقديراتها
 عندما نطق به الوحي وبلغه الرسول ﷺ وإنما أضاف إليها
 الإنسان الاجتهادات المدنية التي تواكب المتغيرات وتستجيب
 للمستجدات. فتميزت عن سياسة الكهنوت النصارى - في دولة
 الحكم بالحق الإلهي - تلك التي حصرت السياسة فيما جاء به
 اللاهوت، وتميزت كذلك عن السياسة العقلية المحضة التي لم
 تضبط الاجتهاد العقلي بصواب الشرع وحدود الله.

نعم، لقد أبدع العقل المسلم علم السياسة الشرعية وهو معلم
 متميز في سياق التطور الحضاري للحضارات الإنسانية، لم تعرفه
 تلك الحضارات التي همشت الإنسان بالفكر الجبري أو بالفكر

الباطني.. ولا تلك التي ألهمت الإنسان، فحررت سياسته من شريعة السماء.. وكان ذلك الإبداع المسلم المتميز - في السياسة الشرعية - ثمرة لتمييز التصور الإسلامي في الاستخلاف

ولجميع هذه السياسة الشرعية بين الاجتهاد الإنساني وبين الضوابط الشرعية والمقاصد الإلهية، كانت «المصلحة» فيها «مصلحة شرعية معتبرة».. وليست مطلق «مصلحة».. وكانت غايات تدابيرها تحقيق مصالح الدنيا والآخرة، لا مصالح إحداهما دون الأخرى، وكانت حقوق الإنسان فيها مضبوطة بحقوق الله، وكانت الضوابط الشرعية فيها - جميعها - مصالح معتبرة للإنسان فكانت - هذه السياسة الإسلامية - جزءا من الشريعة، حتى عندما تكون اجتهادا إنسانيا وإبداعا بشريا، لم ينزل به الوحي ولم ينطق به الرسول ﷺ

ولقد أجاب الإمام ابن عقيل أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣ هـ / ١٠٤٠ - ١١١٩ م) الوصف لتمييز هذه السياسة الإسلامية عندما قال - وهو يحاور من لم يقم تمييزها هذا - أننا لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى، ولا فإذا كانت عدلا فهي من الشرع فالسياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم ينشعه الرسول ولا نزل به وحي وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وتقسيم الدين إلى عقل وفكر

وكل ذلك تفسير باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة،
والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين صحيح، وفاسد، فالصحيح
قسم من أقسام الشريعة، لا قسم لها، والباطل ضدها ومنافيهما
إن السياسة العامة جزء من أجزاء الشريعة وفرع من فروعها
وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها -

هكذا تميزت السياسة الشرعية بالخص بـ «الإلهي»
و«الإنساني».. تبعاً لتمييز مكانة الإنسان في الكون، بسبب فلسفة
التصور الإسلامي المتميزة في نظرية الاستخلاف.. فكان هذا
التمييز مصدراً وحافزاً وسطفاً للفعالية الإسلامية، أبدعت في
السياسة علماً لم تتعارف عليه ولم تعرفه الحضارات الأخرى

■ وسبب هذا التميز للسياسة الشرعية - عن سياسة الكهانة
وعن السياسة اللادينية - اقتضى هذا التميز السياسي تحييراً في
فقه المعاملات والقانون الحاكم للمجتمع الإسلامي.. فكان ذلك
حافزاً للعقل المسلم على إبداع فقه متميز، انضبط فيه الاجتهاد
الفقهي بمبادئ الشريعة وقواعدها وحدودها ومقاصدها،
وبالفلسفة الإلهية في التشريع..

فالشريعة وضع إلهي ثابت والفقه اجتهاد الفقهاء محكوماً
بالشريعة الإلهية الثابتة.. والله - سبحانه وتعالى - هو الشارع،

(١) التفسير بطر الشريعة المفسوم المصحح مقابلاً ومبدياً.. أيد التفسير فهو جزء من الفكر
(٢) أيد التفسير (العلوم الشرعية) جزء من ٢٧٢، ٢٧٣، ٣٧٤ ضعة بيروت سنة ١٩٧٢ م
(٣) (الطريق الحكمية في السياسة الشرعية) ص ١٧، ١٨، ٥٠ تحقيق د. حسيل غازي
ضعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م

ولا يسمى فقيهاً. ومجتهدوناً فقهاء، وليسوا بمشرعين. وثمرات
اجتهاداتهم في فقه المعاملات إبداع إسلامي متميز في
القانون، لم تعرفه المنظومات القانونية الأخرى، سواء منها تلك
التي وقعت في القانون عند اللاهوت، دون اجتهاد فقهى. أو تلك
التي عرفت الاجتهاد الفقهى عبر المصنوط بشرعية السماء.

وعن حقيقة تميز هذا الإبداع الإسلامي في الفقه، والذي جعل
هذا الفقه حامعاً للمصلحة، والضمير، وضابطاً «السمعة»،
والأخلاق، يقول واحد من خبراء المستشرقين في الفقه
الروماني والفقه الإسلامي - المستشرق - «أفيد سانتيلانا» أن
الخضوع لهذا القانون الإسلامي إنما هو واجب اجتماعي وفرض
ديني في الوقت نفسه، ومن ينتهك حرمة أو يشق عصا الطاعة
عليه لا يأثم تجاه النظام الاجتماعي بل يقترف خطيئة دينية
أيضاً لأنه «لا حق ثم لما ليس لله فيه نصيب».

فالنظام القضائي والديني، والقانون والأخلاق هما شكلان لا
ثالث لهما لتلك الإرادة التي يستمد منها المجتمع الإسلامي
وجوده وتعاليمه فكل مسألة قانونية إنما هي مسألة ضمير
وتحكيم عقلي بذاتها وكل مسائل الفقه كان مرجعها الأخير علم
الكلام. إن الصبغة الأخلاقية تسود القانون والعلاقة تقرب
غالباً لتوحيد بين القواعد القانونية والتعاليم الأخلاقية توحيداً
تاماً وكل اتفاق أو عقد ينتهي فيه موضوع علاقة قانونية ذات
صبغة أخلاقية فهو أسنى درجة من أن يكون محض متعة
وهكذا ترسم الأخلاق والآداب في كل مسألة حدود القانون فتحدد

أنفسنا وقد بلغنا مرحلة «الحق المطلق» الذي هو أساس المجتمعات المتمدنة قاطبة.

ثم يمضى «سانتيلانا» فيتحدث عن تمييز هذا الإبداع الإسلامي في الفقه - والذي حكمته الشريعة الإلهية، وهي ثابت ومطلق - عن الإبداع الغربي في القانون، فيقول:

«إن معنى الفقه والقانون بالنسبة إلينا وإلى الأسلاف مجموعة من القواعد السائدة التي أقرها الشعب، أما رأسا أو عن طريق ممثلية، وسلطانه مستمد من الإرادة والادراك وأخلاق البشر وعاداتهم إلا أن التفسير الإسلامي للقانون هو خلاف ذلك. وعيننا نحاول أن نجد أصولا واحدة تتفق فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الإسلامية والرومانية) كما استقر الرأي على ذلك أن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادئ الثابتة لا يمكن إرجاعها أو نسبها إلى تراجمنا وقوانيننا لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلاً»^(١).

ولو لم يكن هذا التمييز في المرجعية الدينية للفقه الإسلامي - وفي الضوابط الإلهية لاجتهادات فقهاء الإسلام - وفي الفلسفة الشرعية لتقنين فقه المعاملات الإسلامية - لاستعار المسلمون مدونة «جستينيان» - في القانون الروماني - مع أخذهم من الرومان تدوين الدواوين منذ عصر الفاروق عمر بن الخطاب.

(١) القانون (المطلق) بحث منشور بكتاب «تراث الإسلام» من ٢١١ - ٢٣١ - ١٣٨
ترجمة جرحيس فتح الله طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

لكن هذا التمييز هو الذي صرف المسلمين عن استعارة القانون الروماني - المفصل والمبوب والمنظم - وهو الذي حفز العقل المسلم إلى الإبداع الفقهي، واستنفر طاقات الفعالية لدى فقهاء المسلمين، حتى بنوا ذلك الصرح الإسلامي في فقه المعاملات - وهو صرح دائم التجدد والارتفاع والاتساع يتوالى المسجديات في واقع الحياة وشئون العمران.

■ كذلك ميزت نظرية الاستخلاف الإسلامية أفاق «العمران الإسلامي» - وهو ما نرجحاً على تسميته بالحصارة الإسلامية - فشملت هذه الأفاق الدين مع الدنيا، جاعلة الدين واحداً من الضرورات التي يتأسس عليها العمران - فمقومات العمران ليست الدين وحده، وأيضاً ليست متحررة من الدين ولا منفصلة عنه.

ولقد حفز هذا التمييز فعاليات الإبداع في العقل المسلم، فاستخلص من النصوص الشرعية التي تواترت تواتراً معنوياً - مبحث «مقاصد الشريعة» الشامل لـ «الضرورات» - وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وبدونها تختل استقامة المصالح، فتتهدد الحياة في الدنيا، والنجاة والنعيم في الآخرة.

وهذه الضرورات هي خمس:

١- الحفاظ على الدين، وإقامته تهذيباً للنفس، وسياسةً للدنيا بشريعته.

٢- والحفاظ على الإنسان، خليفة الله - سبحانه وتعالى - في استعمار الأرض.

٣- والحفاظ على العقل الإنساني، ملكة يحصل بها الإنسان الصواب البشري ليرامل الصواب الذي جاء به الوحي في هداية الإنسان.

٤- والحفاظ على النسب والعرض: تلبية للفطرة الإنسانية السوية، وتعصية للعوامل الاختصاص الحافزة على السعي والإبداع.

٥- والحفاظ على المال بما يعينه من حل الكسب، ورشد الإنفاق، وخير الاستثمار، والتكافل الحامع بين جسم الأمة، المستخلصة عن الله في النفع بالأموال والثروات.

ومع «الضرورات» - وثالياً لها في مقومات العمران الإسلامي - تأتي «الحاجات»، وهي التي يتوقف على وجودها التوسعة، ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الصرخ والمشفة.

وبعد «الضرورات» - وثالياً لها في هذه المقومات - تأتي «التحسينات» التي يؤدي وجودها وتحققها إلى زينة العمران وكماله بمحاسن العادات^(١).

والمتمامل في هذا المبحث الإسلامي في مقاصد الشريعة يجد نفسه أمام نظام لمقومات العمران الإسلامي - حفر العقل الإسلامي على بطورته وصياغة معالمه - استخلاصاً

(١) المقامات المتوافقات في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٤ - ٦ تحقيق محسن الدين عبد الحميد، طبعة القاهرة مكتبة ومطبعة محمد علي مصطفى، مطبوع - دار - وانظر - كذلك - عبد الوهاب بدلاء، أصل المقدمات ص ٢٠٠ - ٢٠٦ طبعة دار القلم - الكويت - سنة ١٩٧٢ م.

واستنباطاً من النصوص المتواترة تواتراً معنوياً - تميز
التصور الإسلامي - في الاستخلاف - بالعلاقة الجامعة
والعروة الوثقى بين المرحعية الدينية وبين الإبداع الإنساني
في إقامة العمران المشرى

ويدور هذا التميز في التصور - ما كان العقل المسلم ليجد
الرافع والحافز على إبداع هذا النمط الخاص في مقومات
العمران

• ولتتميز التصور الإسلامي في علاقة «الطوف الإلهي»
بـ «الإبداع المشرى» وترامل «هداية المساء» مع «العقل الإنساني»
وتساند «الكتاب» - وفيه الإصالة التي جاءت بها الرسالة
السمائية - مع «الحكمة» التي هي «الإصابة في غير النبوة»^(١)
لتميز هذا التصور الإسلامي - على هذا النحو - قامت في الفكر
الإسلامي الحوافز والدوافع لإبداع «عقلانية إسلامية مؤمنة»

فإذا كانت «عقلانية اليونان» لم تلتزم الإيمان الديني، فلأنها
كانت تمرة لبيئة خلت من «الوحي» و«التقل» الديني، وإذا كانت
«عقلانية النهضة الأوروبية الحديثة» قد نهجت نهج العقلانية
اليونانية في التحرر من الدين، فلأنها كانت رد فعل مناهضاً
للاهوت ناصب العقل والعقلانية أشد العداء..

لكن الحال الإسلامي - في هذا الأمر - قد كان مختلفاً كل
الاختلاف..

(١) فيما رواه البخاري «الحكمة الإصالة في غير النبوة»

فالمعجزة الإسلامية - القرآن الكريم - لم تأت - كالمعجزات
 المادية للخاليين من الرسل - لتدهش العقل وتعجزه وتشل
 فعالياته، وإنما جاءت لتحفز على النظر والتفكير والتدبر والتفقه
 ليفقهها، ويدرك أسرار إعجازها، ويميز متشابهها من محكمها،
 وليفقه - أيضاً مع آياتها - آيات الله في الأنفس والأفاق فهي -
 لذلك - معجزة عقلية، تستبصر العقل للفعل - وتحثكم إليه على الفقه،
 وتعينه على معرفة ما لا يستطيع - لنسبية إدراكه - أن يستغل
 بمعرفته من بيا العيب والأحكام التعبدية في الدين

ولذلك كان حفر هذا التصور لفلسفة الإسلام على أن يبدعوا
 فلسفة تقيم البراهين العقلية على صدق الإيمان الديني لا فلسفة
 تنقص الإيمان الديني، وتحل الميثافيزيقا محل الدين - فلسفة
 عرفت «العقلانية المؤمنة» - لأول مرة في تاريخ الفلسفات - أداة
 لإقامة البراهين على العقائد الدينية - كما حدث في علم التوحيد
 الإسلامي علم الكلام - الذي هو فلسفة الإسلام

كما حفر هذا التصور لفلسفة الإسلام على أن يبدعوا في
 «المعرفة» نظرية تفردت بها حضارتنا دون غيرها من
 الحضارات.. فلم يقفوا - كما صنع فلاسفة الغرب - بمصادر
 المعرفة عند «عالم الشهادة» وحده، و«الواقع والكون» دون سواه -
 قاصرين المعرفة الحقة والحقيقة المعرفية على هذا المصدر
 المنظور وحده - وإنما اعتمد فلاسفة الإسلام - لمصادر المعرفة -
 كتابي الله - سبحانه وتعالى - كتابه المسمطور، بآياته المقروءة..
 وكتابه المنظور، بآياته المبتوثة في الأنفس والأفاق، فتكاملت

فى هذه النظرية مصادر المعرفة، وتوازنت، عندما قامت على
ساقين جامعتين لمصادر معارف «الغيب» و«الشهادة»، وكذلك
كان التكامل فى «سبل المعرفة» عند فلاسفة الإسلام

فعلى حين وقف التصور «الوضعى» والهادى» - فى الحضارة
الغربية - بسبل المعرفة عند «العقل» و«التجربة» وحدهما -
ووقف التصور «الباطنى» والغوصى»^(١) عند «الدوق» و«الهبه»
وحدهما - فإن فلاسفة الإسلام الذين عبروا بحق عن هذا التصور
الإسلامى - قد اعتمدوا - فى سبل المعرفة - أربع هدايات وسبل
لتحصيل المعرفة الإنسانية، هى «العقل» و«النقل» و«الوحى»
و«التجربة»، و«الوجدان» وهى سبل لا تعمل لفرادى، معزولاً كل
منها عن الآخرين، وإنما تتكامل على النحو الذى تصبح فيه
منظومة واحدة، فتكون عقلانياتها مؤمنة - ونقلها مؤسساً على
العقلانية المؤمنة، وتجربتها لوفاً من «العلم النافع» الذى هو
عبادة تسمى خشية العلماء لله بمخاء اكتشافهم للأسرار التى
أودعها - سبحانه - فى المخلوقات ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ
الْعُلَمَاءُ﴾ [ناطر ٢٨] كما يصبح «وجدانها» ملكة تضيف إلى سبل
المعرفة الأخرى، بدلاً من أن تنكرها وتتنكر لها - كما هو حالها
عند أهل الباطن والغوص.

(١) الغوصية نسبة إلى «الغوص» أى المعرفة بزعمة فلسفية ودينية ابرهنت فى
المنابع الحضارى الهلنسى وهى قائمة على أن «المعرفة» هى طريق الخلاص
وهى بزعمة باطنية حنولية، أسهمت فى تكوين معالمها الإشرافية الفارسية
القديمة، والقبالة الإسرائيلية. وهى لا تعتمد النقل أو العقل بقدر ما تعتمد الدوق
ومجاهدات النجربة الذاتية

تلك هي حقيقة الإبداع الإسلامي في الفلسفة الإسلامية.. وفي العقلانية المؤمنة.. وفي نظرية المعرفة المتميزة.. وهو إبداع حفز إليه ودعا له واستنفر العقل المسلم لصياغة بنيانه تميز التصور الإسلامي للعلاقة بين مصادر المعرفة، والروابط بين سبل تحصيلها. تميز هذا التصور الإسلامي عن نظائره الأخرى، مادية كانت أو باطنية

وإذا كانت هذه الفلسفة الإسلامية المتميزة قد تطورت في «علم التوحيد - الكلام - الإسلام - الإسلامي» انطلاقاً من القرآن الكريم، واستماتاً لأوامره بالشغل والتفكير والقدرة والنظر والفقه، واستجابة لحاجات العقيدة الإسلامية في مواجهة التحديات الدينية والفلسفية التي ظلت قائمة في إطار الدولة الإسلامية - بعد الفتوحات - إعمالاً لمبدأ «لا إكراه في الدين» (سورة ٢: ٢٥٦) وهو إنجاز فلسفي سبق ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية بأكثر من قرن من الزمان. فإن ترجمة المسلمين لما ترجموا عن فلسفة اليونان لم يكن القصد منها جعل هذه الفلسفة اليونانية فلسفة للمسلمين، ولا إحلالها محل علم التوحيد الإسلامي.. وإنما كانت هذه المترجمات الفلسفية «سلاحاً - عقلياً - يونانياً» استعار به المسلمون في مواجهة «الغنوصية - الباطنية» التي امتزجت فيها موارث فارسية إشتراقية، ببقايا إسرائيلية، بالأفلاطونية والأفلاطونية^{١١} وكانت هذه «الغنوصية»

(١١) الأفلاطونية نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م) ولقد أسهمت نظريته في عالم المثل في تكوين الفلسفة الإشتراقية. أما الأفلاطونية فنسبة إلى أفلاطون (٢٠٤ - ٣٧٠ م) الذي كان إسهامه أكثر في الفكر الغنوصي والباطني.

هي الخطر الأشد في مواجهة الإسلام، تهدد بقائه، وتحاول أن تصنع معه ما صنعت مع النصرانية التي تحولت - بسبب هذه «الغفوصية» - إلى فلسفة حلولية ومجموعة من الأسرار الباطنية، ترمز إليها «طفوس» هي أقرب إلى الوثنية منها إلى التوحيد^(١)

ولما كان أهل الباطن والغموض - في ذلك التاريخ - يحترمون منطق اليونان وفكر اليونان أكثر من احترامهم منطق الفراعنة وفكر الإسلام - كحال المتغربين في عصرنا - فقد استعان فلاسفة الإسلام على كسر شوكة «باطنيتهم» بفلسفة اليونان، وبعقلانية أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) بالذات

فابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م) - وهو من أوائل وأكابر الذين بسطوا للفلسفة اليونانية - في ترانما - الموسوعات الكبرى - عقل (الشفاء) والواجب - بقول إنه قد بسط هذه الفلسفة لا باعتبارها الفلسفة الحقة، وإنما «في كذب ألفائها للعالميين من المنفلسفة المشعوفين بالمشائين»^(٢)، الثنائيين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم^(٣)

وينبه على أنه قد نثر في هذه الكتب انتقادات وإضافات يعرف المتخصصون مقاصدها في «إكمال ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه» مع المجاهرة «بمخالفتهم في الذي لم يمكن الصبر عليه»^(٤)

(١) تبار في الفلسفة اليونانية، يمح نحو الأرسطية

ثم يعلن لأصحابه أنه لا يعتبر هذه الفلسفة اليونانية - (التي قدمها في «الشفاء» وفي «اللواحق») - فلسفته المعبرة عن آرائه.. فيقول لهم: «ولكنكم - أصحابنا - نعلمون حائنا في أول أمرنا وآخره وطول المدة التي بين حكمنا الأول والثاني نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واستدركناه. ولا سيما في الآتياء التي هي الأغراض الكبرى ولما كانت الصورة هذه أحببنا أن نجمع كتابا يحتوي على أميات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثير وفكر مليا ولم يكن من جودة الخدس بعيدا فمن أراد الفلسفة على ما هي بالطبع وعلى ما بوجه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة فعليه بكناسي الفلسفة المشرقية» وأما العامة - من مزاولي هذا الشأن - فقد أعطيناهم في «كتاب الشفاء» ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم. وستعطيهم في «اللواحق» ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه»^(١)

وانطلاقاً من هذه الحقيقة الهامة - التي تخفي على الكثيرين - قطع المستشرق الألماني «بكر» (كارل هيمرش) Becker, C.H (١٨٧٦ - ١٩٣٩م) بأن المسلمين إنما ترجموا الفلسفة اليونانية لمواجهة خطر «الباطنية - الغنوصية» التي كانت تتحدى الإسلام. وليست لتكون فلسفة الإسلام. فيقول: «إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية المجسدة في «الغنوص» يتكرر من جديد في الإسلام في القرون الأولى

(١) أورد هذا النص المستشرق الإيطالي «فليبيو» في بحثه «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» - وهي منشور - مترجمة - عبد الرحمن بدوي - في كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ص ٢٧٨ - ٢٨٢ طبعة القاهرة ١٩٦٥م.

فالإسلام كان معادياً للروح الهلينية^(١) والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية. في عصر تغلغل فيه الهلينية وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهدد الأول، بدأ الصراع والتصادم. فتكونت جبهة كفاح فريدة في بابها. فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا. كما يسيران في كل مكان. جنباً إلى جنب وفي وصف واحد لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص» الذي لا يعترف لأحد بسلطان. بهييان بالروح اليونانية الحقيقية (الفلسفة اليونانية) كي تساعدهما.

لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينياً وسياسياً. وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية فكان الإسلام الرسمي قد تحالف آن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص». ومن هنا نستطيع أن نفهم حماسة الخليفة المأمون (١٧٠ - ٢١٨ هـ / ٧٨٦ - ٨٣٣ م) للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية - وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا - حتى الآن - بإرجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبه له - ولو كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكان «هومبروس»^(٢) أو أصحاب المأسي من بين من ترجمت كتبهم أيضاً، لكن الواقع هو أن الناس لم يحفظوا

(١) الهلينية هي حضارة الإغريق. ومثلهم وفلسفتهم ونمط معيشتهم: أي النعوج اليوناني القديم في المثرة إلى الكون والحياة، والعلاقات الإنسانية، ومكونات العقل، ومعايير السلوك، ومنظومة القيم.

(٢) أشهر شعراء الإغريق القرن التاسع قبل الميلاد. وهو صاحب «الإلياذة» و«الأوديسة». وهما من أكثر ملاحم الشعر الإغريقي شهرة وتأثيراً.

بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها. لقد ترجمت كتب الأطباء
للحاجة العملية إليها. ولعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت
- بالضرورة - عن حاجة عملية كذلك^(١).

فنبهنا القديس ودراسات المعاصرين شاهدة على أن
الفلسفة الإسلامية، والعقلانية الإسلامية، ونظرية المعرفة
الإسلامية، جميعها أساق فكرية متعمقة عن نظائرها في
الحضارات الأخرى. وتغير التصورات الإسلامية، وخصوصية
الحضارة الإسلامية هي التي حفزت العقل المسلم إلى فعالية
الإبداع المتميز في هذه الميادين.

■ بل إن هذا التميز في التصورات، والخصوصية في
الحضارة، والتي أثمرت إبداعاً متميزاً في الفلسفة والعقلانية
ونظرية المعرفة - قد حفز العقل المسلم إلى التطلع نحو «منطق»
متميز عن المنطق الأرسطي - رغم الاستقبال المرحّب الذي لقيه
هذا المنطق في حضارة الإسلام - فالإمام الشافعي (١٥٠ -
٢٠٤هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠م) وشيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ -
٧٢٨هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) قد تطلعا إلى بناء منطق إسلامي،
وذلك بعد تقديمهما للمنطق الأرسطي، وتقرير الشافعي ارتباط
«المنطق» بـ «اللغة» و «العقيدة».. ومن ثم خطئاً وخطأ تبني منطق
أثمرته «اليونانية» و «الوثنية» ليكون ميزان النظر في حضارة
لغتها «العربية» وعقيدتها «النوحية»^(٢). وتقرير ابن تيمية تقييد

(١) بكر - بحث (أوارث ووارث) - منشور في المصدر السابق، ص ٧ - ١١، ٩.

(٢) د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكرين الإسلام) ص ٢٧٨، طبعة القاهرة.

سنة ١٩٦٧م

المنطق الأرسطي للقطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في «الحد»^(١) والاستدلال». وعجزه عن الوفاء باتباع الإسلام إلى الوفاء بالاحتياجات الإنسانية المتغيرة^(٢). وذلك فضلا عن غير الشافعي وابن تيمية من نقاد هذا المنطق الأرسطي. ساهبك عن الجهود التي أبدعها المسلمون - متكلمين، وأصوليين، وفقهاء - في إبداع قواعد منهج إسلامي بديل، يعتمد على الاستقراء، وليس على مجرد القياس. وهي الجهود التي توجت بتطور المنهج التجريبي، الذي طوى صفحة المنطق الأرسطي طويا كاملا^(٣).

حدث ذلك بعد - والإبداع للمبدع المنطقي لتمييز المصطلحات والتصورات الإسلامية عن نظيرتها اليونانية. فكان هذا التمييز هو داعية الفعالية. والحافز على الإبداع.

■ ولمخالفة التوحيد الإسلامي للوثنية اليونانية ولأن هذا التوحيد قد طبع حضارتنا الإسلامية بطابعه، ثمرت أداب الأمة وفنونها عن استخدام رموز الوثنية في أدابها وفنونها فشاعت في أدابها وفنونها روح التوحيد، ورموز الواقع، والإشارات إلى تاريخ الأمة ووقائع مسيرتها الحضارية. وكان إعراضها عن ترجمة سلاح الإغريق وأساطيرهم، تلك التي تجسدت فيها وثنياتهم وصراعات معبوداتهم، وتصوراتهم التي ألهمت الأبطال

(١) الحد - في القضية المنطقية - هو أحد طرفي القضية - المضمون أو الموضوع - وفي القياس هو الطرف الأكبر أو الأوسط أو الأصغر فيه. والمد - في العربية - هو التعريف، أي القول الدال على ماهية الشيء.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٩.

(٣) في المصدر السابق دراسة واقعية لهذا الموضوع.

ولعل المقارنة بين الإبداع الإسلامي للإشارات والرموز العربية الإسلامية في آدابنا وفنوننا التراثية، وبين المحاكاة والتقليد لدى آدابنا المعاصرين الذين تغربوا - المحاكاة والتقليد - للرموز النورانية والإنجيلية والغربية - من مفردات «تشيد الإنسان» إلى الشاعر الإنجليزى البيوت (١٨٨٨ - ١٩٦٥م)، لعل هذه المقارنة أن تكون شاهداً على فعل التميز الحضارى فى الإبداع والفاعلية وفعل التبعية الحضارية فى كسل التقليد والمحاكاة.

فالتميز الحضارى العربى الإسلامى هو الذى أشتاع روح العروبة ورموز الإسلام فى آداب الأمة وفنونها، ولولاه، لما كان هذا الإبداع العربى الإسلامى المتميز فى هذا الميدان.

❖ وحقائق العلم الطبيعى مشترك إنسانى عام لأنها كموضوعاتها - لا تتغير بتغايير بتغايير الحضارات، ولا تتلون باختلاف عقائد الباحثين فيها - ولذلك أخذ العرب والمسلمون هذه العلوم الطبيعية عن الإغريق والهنود وبدأت الترجمة إلى العربية بعلوم الصنعة فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول - نقلاً عن مدرسة الإسكندرية بريادة الأمير الأموى خالد ابن يزيد (٩٠هـ / ٧٠٨م) -.

لكن التصور الإسلامى المتميز لمكانة الإنسان فى الكون كخليفة لله - سبحانه وتعالى - وهو التصور الذى يجعل من كل أعمال الإنسان فى سائر ميادين العمران عبادة لله، قد ميز فلسفة العلوم الطبيعية فى الحضارة الإسلامية، وإن لم يميز حقائقها وقوانينها تمييزاً كفيئاً ونوعياً... فتميزت دواقر البحث فيها، فلم

تعد مجرد استجابة لقلبية الحاجات الدنيوية، وإنما مارسها العلماء باعتبار ممارساتهم لها طاعة لأمر الله - سبحانه وتعالى - بالنظر في آيات الله في الخلق والأنفس والأكوان وكانت اكتشافاتهم لأسرار الله في الكون المادي آيات وظفوها في دعم الإيمان الديني بخالق هذه الآيات. والمعين لهم على اكتشافها فكان التقدم في اكتشاف أسرار الخليفة ثمينة لحشية الله، وبرهنة على الإيمان الديني، وليس تحجراً إنسانياً يفرض بإحلال العلم مكان الدين، كما كان الحال مع العلم الغربي في سياق الحضارة الغربية

كذلك كان الصبغ الإسلامي لتوظيف حقائق وقوانين وكشف هذه العلوم. ضسبها بأخلاقيات الإسلام. وحياطتها بقيمة، ونوجيها لتحقيق المقاصد الشرعية التي جاء بها الدين. ومن هنا جاء الإبداع الإسلامي المتميز حتى في ميدان العلوم الطبيعية التي لا تميز حقائقها باختلاف الحضارات. وتجلي هذا التميز في اجتماع العلم الديني والعلم الإنساني والعلم الطبيعي في ممارسات العالم المسلم الموسوعي، فانعكست فلسفة المنهاج الإسلامي الشامل في الموسوعية التي تجاوزت فيها وتكاملت ألوان العلم. كما انعكس هذا التميز في فن التأليف، الذي أشاع في مؤلفات العلم الطبيعي روح الدين حتى كأنها مؤلفات في علوم الدين!

ففي الحضارة الغربية - إن في جاهليتها الإغريقية أو في نهضتها الحديثة - أدت الروح المادية والفلسفة الوضعية إلى

إسهام العلم الطبيعي في تكوين «العقلية الملحدة»، وذلك دون أن يكون الإلحاد من مقاصد مباحث تلك العلوم، وذلك خلال دراستها للعالم وكأنه عالم بلا خالق، ومن خلال تناولها للمادة وظواهرها انطلاقاً من الأسباب المادية وحدها، وربما إشعار الدارس والقارئ بأن هناك قوة غير مادية ولا ملموسة وراء هذه الأسباب المادية الملموسة.

لكن هذه العلوم ذاتها، بحقائقها وقواصدها، يمكن أن يقال - دون مبالغة - إنها قد تدينت في السياق الحضاري الإسلامي فهي قد درست، وتم إبداع المسلمين مبادئها تحقيقاً لفريضة إلهية تدعو إلى النظر في خلق السموات والأرض، وليس التماساً لسبل تنافس الدين وتزعزع الإيمان، وهي قد عرضت حقائقها وقواصدها، لا كبرهان على إمكانية استغناء العقل بالعلم عن «السمعيات» و«العبييات»، وإنما باعتبار أنها خطوة على درب العلم الإنساني الممتد إلى غير حدود، والذي هو تسمى، بالقياس إلى العلم المطلق والكلّي والمحيط الذي استأثر به الله - سبحانه وتعالى - ﴿وَمَا أَوْتِنَاهُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، ﴿وَلَوْ فِى كُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، حتى لقد رأينا مؤلفات علماء هذه العلوم - في حضارتنا الإسلامية - تعرض للظواهر والحقائق والقوانين بروح الفقهاء والمتكلمين - يبدؤون بحمد الله، والصلاة والسلام على رسوله، وكذلك ينتهون - ويؤكدون أن «الله أعلم» كلما فتح الله عليهم بفتح علمي جديد!

فالتيفاشي (٥٨٠ - ٦٥١هـ / ١١٨٤ - ١٢٥٣م) عندما يكتب في «الجيولوجيا» كتابه (أزهار الأفكار في جواهر الأحجار) يفتتحه بـ الحمد لله بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين^(١) كما يصنع الفقهاء والمتكلمون المسلمون وكذلك يصنع كل علماء العلوم الطبيعية في حصارثنا الإسلامية، والذين كان الكثيرون منهم علماء في علوم الشريعة أيضاً، عقلاً، وكلاماً، وتفسيراً، وحديثاً، بل ومتصوفة، يعيئون - مع تحارب العلوم الطبيعية - تجارب المتصوفة، وما فيها من رياضات روحية ومعاهدات.

قابل رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨م) كان الناس يغزعون إلى فتواه في الفقه كما يفرعون إلى فتواه في الطب فهو الطبيب المحارب، والفقيه الأصولي المتكلم الحكيم، وصاحب «الكليات» - في الطب - و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» - في الفقه - وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - في تدوين الحكمة وتغلسف الشريعة - و«مناهج الأرباب في عقائد الملة» - في علم الكلام والتوحيد.

وابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧م) كان «الشيخ الرئيس» في «الشرعى» وفي «المدنى» في «الإلهيات» وفي «الطبيعيات»... في «التصوف» وفي «النبات والحيوان» و«الهيئة» جميعاً فمن آثاره في الطب «القانون» وفي الحكمة والإلهيات «الشفاء» و«الصمد» و«أسرار الحكمة

(١) انظر ص ٢٧ من هذا الكتاب - تحقيق د. محمد يوسف حسين، د. محمود بسيوى حجازة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

المشرقية».. وفي التجريب والطبيعة «النبات والحيوان»
و«الهيئة» و«أسباب الرعد والبرق»... إلخ

والبيفدادى أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ /
١٠٣٧م) - وهو الذى اشتهر بإدعائه المتميزة فى أصول الدين -
كان المبرز فى الحساب. وفى الهندسة. حتى لقد قالوا إنه كان
يُدْرَس فى سبعة عشر عاماً. ومن آثاره «أصول الدين» و«تفسير
القرآن» و«معيان النظر» و«الكلمة فى الحساب» و«رسالة فى
الهندسة»... إلخ

والخيّام أبو الفتح عمر بن إبراهيم (٥١٥هـ / ١١٢١م) كان
اللغوى والشاعر والفيلسوف والمؤرخ والرياضى والفقيه
والمهندس.. والفلكى. والمتصوف! ولقد بقيت لنا من آثاره
«مقالة فى الجبر والمقابلة» و«شرح ما يستكمل من مصادرات
إقليدس» و«الاحتشال لمعرفة مقدارى الذهب والفضة فى جسم
المركب منهما» و«الرباعيات» و«الخلق والتكليف»... إلخ

والفخر الرازى. أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر (٥٤٤ -
٦٠٦هـ / ١١٥٠ - ١٢١٠م) كان الإمام فى علوم الدين والدنيا
جميعاً.. حتى لقد قال مؤرخوه: «إنه كان أوحد زمانه فى
«المعقول.. والمنقول.. وعلوم الأوائل»! ومن بين آثاره الكثيرة
والجامعة لأقطار المعرفة وتخصصاتها، نجد «مفاتيح الغيب» -
فى تفسير القرآن الكريم - و«معالم أصول الدين» و«لوامع
البيّنات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات».. و«الخلق
والبعث» - فى التوحيد وأصول الدين - و«محصل أفكار

المتقدمين والمتأخرين» و«نهاية العقول» و«البيان والبرهان» -
في الفلسفة - و«المباحث المشرقية» - في التصوف - و«السر
المكتوم» - في الفلك - و«النبوات» - في النبوة والرسالة -
و«النفس» - في علم النفس - و«كتاب الهندسة» و«كتاب
مصادر إقليدس» - في الهندسة - إلخ

هكذا أضاف الإبداع الإسلامي نوازل وشكامل مصادر
المعرفة، وتجسد هذا التوازن في العلم الإسلامي، وفي العقل
الإسلامي، وفي التراث الإسلامي، وفي إبداع العالم الواحد من
علماء الإسلام. فكان الاشتغال بجميع العلوم - «الشرعي» منها
و«المدني» و«النظري» منها و«التحريبي» - عبادة وقربة إلى
الله، وامتثالاً لأوامره وتكليفاته. فبالعلوم الشرعية تعرف
المقاصد الإلهية في العمران البشري. وبالعلوم المدنية يقيم
البشر العمران الذي استخلفهم خالقهم لإقامته في هذا الوجود
وفيهما معاً، وبهما جميعاً، يكتشفون آيات الله - سبحانه
وتعالى - في الأنفس والآفاق. فيظل العلم - بهذا المنهاج
المعرفي المتميز - الباب المفتوح دائماً وأبداً لاكتشاف الحقيقة
في عالم الشهادة، ودعم قواعد الإيمان بالله وعالم الغيب.

فتدين العالم الطبيعي قد أثمر تدين فلسفة العلم الطبيعي،
فتدينست دوافعه، ومقاصده، ووظائفه، عندما انضبطت
بأخلاقيات وقيم وحدود الإسلام. فكانت إضافة إسلامية،
وإبداعاً إسلامياً، أثمره التمايز الحضاري، الذي هو الصيغة
الإلهية لحضارة الإسلام.

ولولا ذلك التقايز الحضاري لوقف المسلمون في العلم الطبيعي عند حدود الإضافات الكمية، ولما أضافوا هذه الإضافة الكيفية والوعية، التي تفردت بها حضارتهم بين الحضارات

تلك إشارات إلى نماذج من التطبيقات التاريخية، في حضارتنا الإسلامية تقوم سواء للبرهنة على أن الإبداع الفاعل والفاعلية المبدعة إنما هي ثمرة طبيعية للإحساس بالفراغة والخصوصية، فمع الخصوصية يشعر الإنسان بالحاجة إلى ما ليس موجودا لدى الآخرين. وهذه الحاجة هي أم الاختراع، وداعية الإبداع، ومحفزة الفاعلية لدى الإنسان. وهي الباعثة للمهمم التي يستكشف أصحابها الوقوف في طائور التشبيه والتقليد والمحاكاة

وتطبيقات حديثة ومعاصرة

عندما جاءت الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة إلى بلادنا - بدءاً بحملة بوناپرت (١٧٦٩ - ١٨٢١م) على مصر (١٢١٣هـ / ١٧٩٨م) - جاءت وهي واعية بذروس الغزوة الصليبية (٤٨٩ - ٦٩٠هـ / ١٠٩٦ - ١٢٩١م) التي سبقتها غزى الحقبة الصليبية لم يكن لدى أوروبا الفكر ولا الحصار اللذان يغريانما بالشغية لهم أو التقليد لطرائقهم في التفكير والحياة.

ففرسان الانقطاع الأوربي الذين قادوا الغزوة الصليبية، كانوا - كما وصفهم القارس والمؤرخ الأمير أسامة بن سفيان (٤٨٨ - ٥٨٤هـ / ١٠٩٥ - ١١٨٨م) - كانوا بهائم، لا فصيلة لديهم سوى القتال. ولذلك، فعندما أزلت الغزوة الإسلامية - الأيوبية - المملوكية - القلاع العسكرية للفرسان الصليبيين، زالت كل آثار تلك الغزوة الغربية من الترقى رغم امتدادها في ربويعه قرنين من الزمان.

ولقد وعت الغزوة الغربية الحديثة هذا الدرس. فهي قد جاءتنا ووراءها فكر النهضة الأوروبية الحديثة، وقوة الثورة الصناعية ولذلك صحب بوناپرت - مع الجيش والمدفع والبارود - البعثة العلمية، والمطبوعة، والصحيفة، وشعارات الثورة الفرنسية عن الحرية والإخاء والمساواة، بل والأرياء المطرزة عليها ألوان العلم

(١) (الاعتبار) ص ٦٤، ٦٥ تحقيق ميثيب حتى طبعة برسفون - أمريكا - ١٩٣٠م

الفرنسي، والتي حاول أن يخلعها على العلماء والوجهاء.. فلما
تعذر ذلك خلعها على المتعاونين والعلماء'

وكان المدرس الذي وعته هذه الغزوة هي أن للذهب
الاقتصادي أجلاً عندما تتناقض مصالح الباهيين مع وعي
الشعوب المستعمرة بمصالحها الوطنية في اقتصادياتها وأن
لاحتلال العسكري أجلاً عندما يستفز الاحتلال الشعور الوطني
والقومي والحصاري ولذلك فإن السبيل إلى تأييد التبعية، هو
احتلال العقل بإذابة سمات وسمات التميز الحضاري للعرب
والمسلمين، حتى تصبح الحضارة الغربية النموذج الذي يسعون
إلى محاكاته وتقليده، فتصبح بلادهم هامشاً للمركز الغربي في
الأمم والاقتصاد، تربطها التبعية الفكرية إلى هذا المركز حتى
بعد جلاء جيوش الاحتلال'

ومنذ ذلك التاريخ وحتى هذه اللحظات كان الصراع بين
«التقليد» و«التجديد» بين «المحاكاة» و«الفاعلية» بين
«الوافد» و«المزور» بين «التبعية» و«الإبداع» القاسم
المشترك الأعظم والأعم في كل مدارس الفكر وتياراته بوطن
العروبة وعالم الإسلام

فالتقليد والمحاكاة سواء للمزورين وحده أو للوافدين
سواء - هو مقبرة الفاعلية والإبداع لأنه المعطل لملكائهما عند
الإنسان بينما الإحساس بالخصوصية والإيمان بالتميز هما
المفحران لطاقتي الفاعلية وملكاتي الإبداع لدى الإنسان.

وصنف أن أذن الشيخ حسن العطار (١١٨٠ - ١٢٥٠هـ / ١٧٦٦ - ١٨٣٥م) "في الأمة - عندما اقترب من علماء الحملة الفرنسية - وفارن تخلفنا العلى بتقديمهم - فقال «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتحدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها» منذ ذلك الشاربخ، والصراع الفكرى دائر حول «نموذج التغيير» - فالعطار - ومدرسة الإصلاح الإسلامى - أرادوه تعبيراً تحديدياً «تتحدد به العلوم والمعارف» - بينما أراد الذين استهزوا بالنموذج الغربى - وكان يومئذ يخطف بالأبصار - أرادوه تعبير تقليد ومحاكاة للنموذج الحضارى الغربى.

■ فترايد النفوذ الأجنبى فى مصر مثلاً - وخاصة بعد خفر قيادة السويس - صحبه دخول القانون الفرنسى شريعة للقضاء فى المنازعات التى يكون الأجنبى طرفاً فيها، تقضى به محاكم قىصلية تتعدد بتعدد جنسية الأجنبى - وكان ذلك مرحلة أفضت إلى نشأة المحاكم المختلطة (١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م) التى يقضى فيها قضاء أجنبى بالقانون الفرنسى، واللغة الفرنسية، تم عمت البلوى فى (١٣٠٠هـ / ١٨٨٣م) عندما عمم «كرومر» (١٨٤١ / ١٩١٧م) - عقب الاحتلال الإنجليزى لمصر - القانون الأجنبى فى القضاء الأهلى المصرى - فانفتح الباب للتقليد فى القانون، وكان لا بد لذلك أن يصرف العقل المسلم عن التجديد والإبداع فى فقه المعاملات الإسلامى، فبعزله عن المؤسسات الحقوقية

(١) من طلائع المحمدية: سر علماء الأزهر - تولى مطبعة الأزهر ١٣٤٦هـ / ١٩٣٠م وحتى ١٣٥٠هـ.

والقشورية والقضائية تحول إلى بضاعة ليس لها طالع في السوق، الأمر الذي يصرف عنها فعاليات الصنائع وهنم التجار^{١١} وتزايد الاستعانة بالخبراء الأجانب في مشاريع التحديث لم يقف «بالحيرة» عند الجوانب «التقنية» - على نحو ما كان الحال في المداينات - خاصة أن التجربة المصرية قد استعانت بمدرسة من الخبرة التقنية كان لخبرائها مدرسة في الفلسفة والفكر الاجتماعي، هم «السان سيمونيون» - أتباع الفيلسوف الفرنسي الاجتماعي الوصفي «سان سيمون» (١٧٦٠ - ١٨٢٤م).

ولقد انقلب الحال كلية بعد السيطرة المباشرة للاحتلال فبعد أن كانت كل المعينات العلمية التي تذهب إلى أوروبا تتخصص في العلوم العقلية والطبيعية والمحايدة - العلوم الحسنة - علوم التمدن المدني - بعارة رقاعة الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ/ ١٨٠١ - ١٨٧٣م)، وتطبع المطابع ترجحات هذه العلوم مع أمهات آثار تراثنا الإسلامي في العقيدة والإنسانيات والآداب - قصر الاستعمار بعثاتنا إلى الخارج على دراسة الدين والإنسانيات والاجتماعيات والآداب والفنون والتصوف والفلسفات - وحرم على هذه البعثات التخصص في كثير من العلوم الطبيعية والتقنية التي يحتاجها استقلالنا، وتوقف عليها نهضتنا.

(١١) الأمير عمر طوسون البعثات العلمية من عهد محمد علي وعبدان وسعيد من ٢٢، ٢٤، ٢١، ١٦٣، ١٦٣، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤م. ود. جمال الدين الشبال التاريخ النرجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، المنشور الأول من ٦، ٢٨، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.

■ وتخلقت في واقعنا الوطني دعوات تتبني منهاج التقليد للنموذج الغربي، فهو براق وجاهل، يغري بالمحاكاة ولقد بدأت هذه الدعوات في إطار نغم من أبناء الأقليات - والأقلية المارونية على وجه الخصوص - هاجروا إلى مصر، واحتضنتهم سلطات الاحتلال، وأقاموا العديد من مؤسسات الفكر والثقافة والإعلام التي أخذت تبث نظريات الغرب في العلمانية والوطنية والقومية والفلسفة والنسوة والارتقاء والاجتماع والفنون والآداب ونموذج التحرير للمرأة.

والى هذه المدرسة انضم «سalamة موسى» (١٣٠٥ - ١٣٧٧هـ / ١٨٨٨ - ١٩٥٨م) - الذي أعلن أن عهده هو - الكفر بالشرق والكراهة له - والأيمان بالغرب والحب له - ولذلك فلا بد لنا من أن ننفرج فالتفريج هو عين الفضيحة ولنول وجوهنا تشرق أوربا فالرابطة الشرقية سخافة والرابطة الدينية وقاحة ونحن أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا.

وعلى هذا الدرب - درب التقليد للنموذج الغربي في التقدم والنهوض - سار الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ / ١٨٨٩ - ١٩٧٣م) - غي حقبة تغريبه والبهارة بالغرب - فبعد أن أنكر مصادر ومبررات ومنطلقات تميزها الحضاري - الدين - واللغة - زاعماً «أن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول» ادعى أن مصر

(١) (اليوم والعصر ١٩٨٧، ١٩٨٨، ٢٠٠، ٢٠١، ١٧٧، ١٩٩، ٢٠٥ طبعة الخامسة سنة ١٩٧٨م)

« كانت دائما جزءا من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها، وأن العقل الشرقي كان ولا يزال عقلا يونانيا، وأن القرآن والإسلام لم يغيرا من يونانيته، كما أن الإنجيل والمسيحية لم يغيرا من يونانية العقل الأوربي. وأن طريق النهضة، هي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم في الحكم والإدارة والتشريع، وأنه لا سبيل لنا إلى بحث موروثنا في نظم الحكم والإدارة والتشريع ».

■ لكن مدرسة الإصلاح الإسلامي والإحياء الديني، قد رفضت التقليد والمحاكاة للنموذج الغربي، في ذات الوقت الذي رفضت فيه الجمود والتقليد لفكر وتجارب الأسلاف، ودعت إلى أن تأخذ عن الغرب العلوم المدنية الطبيعية الدقيقة المحايدة، والتي تمثل حقائقها وقوانينها المشترك للإنسانى العام، وإلى أن نحى وتجدد ونطور ونبدع في خصوصياتنا الحضارية التي صيرت أصالتنا عن موارث الحضارات الأخرى، والتي يجب أن تميز معاصرتنا عن غيرها من المعاصرات.

■ فرغاة الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ / ١٨٠١ - ١٨٧٣ م) ذهب إلى باريس إماما وفقيها للبعثة الدراسية التي ابتعثها مصر إلى فرنسا (١٢٤٨ هـ / ١٨٣٦ م). لكنه كان أول عين للشرق على الغرب في تلك الحقبة من حقب التاريخ.

(١) (مستقبل اللقاة في مصر) ص ١٦، ٢٦، ٢٨، ٤٤، ٣٦، ٣٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

فهو تلميذ الشيخ حسن العطار - الذي أطلق صيحة الدعوة إلى التغيير والتجديد - والعطار هو الذي رشح إماماً لهذه البعثة، وأوصاه بأن يكتب مشاهداته في بلاد الفرنسيس، ولذلك بدأ الطهطاوى تعلم الفرنسية جيداً وطلت قدماء الباخرة في ميناء الإسكندرية، وقيل إقلاعها إلى ميناء «مرسيليا» - فهو ذاهب لبحث عن الحقيقة، وليأتى بالحق من هناك ليقدمه إلى بلاد الإسلام.

وكان الرجل محصناً ضد «الإنهيار» و«الدهشة» بما رأى في باريس، ومالكاً لعناصر «روية نقدية» لأنه لم يكن «تلميذاً» في طور التكوين، وإنما كان أستاذاً تخرج في الأزهر، ومارس التدريس به. واستغل بالدعوة والوعظ في الحيش فكان نموذجاً لمن بطلع على «الجديد» دون أن «يبهره» كل «جديد».

ولذلك - وعلى الرغم من الغوارق بين «تحلف» الشرق و«تقدم» الغرب يومئذ - فإن الطهطاوى قد سبر غور النموذج الغربي في التقدم، وحدد طلبتنا في بضاعة ذلك التقدم، ونهه على ما فيه من باطل وضار، على النحو الذي مثلت فيه نظرتة هذه «قانون التفاعل بين الحضارات»، والموقف الصحي الذي التزمته مدرسة الإحياء الإسلامى في هذا الميدان.

أدرك الطهطاوى أن ما نحتاجه من أوربا هو علوم «المشترك الإنسانى العام» - علوم الخدمة المدنية - علوم تطوير وتغيير الواقع المادى - لا تغيير النفس الإنسانية المسلمة - العلوم الطبيعية، والدقيقة، والمحايدة. أدرك أن هذه العلوم هي بعينها - دون غيرها - التى سبق أن أخذتها أوربا عن حضارتنا

الإسلامية، وطورتها، وأن تراثنا فيها حبيس خزائن الكتب، دون استخدام ولا تطوير. فدعا إلى التلمذ على أوروبا في ميدان علوم هذا المشترك الإنساني العام. فالبلاد الأفريقية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تحلب الأسس وتزوين العمران. معارف بشرية مدنية وعلوم حكومية عملية. فتوجه إلى الأزهر طالبا أحال هذه العلوم العملية والمعارف المسرية التي تزين العمران. لتدرس في الأزهر مع علومنا الإسلامية التي تمثل هويتنا وخصوصيتنا الحضارية. فهذه المؤسسة الأزهرية ينبغي أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنهجية معروفة سائر المعارف المسرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية. وأن هذه العلوم الحكومية العملية - التي يظهر الآن أنها اجنبية - هي علوم إسلامية. ثقلها الأحانب إلى لغاتهم من الكتب العربية. ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الأسلاك كالذخيرة. أما في الدين، فإن القوم ليس لهم من دين النصرانية إلا الاسم فقط. لأن فلسفتهم الوضعية والمادية جعلتهم لا يؤمنون إلا بـ «العقل» و «الوأميس الطبيعية» ولذلك فإن كتب الفلسفة بأسرها - أعندها - محسوبة بكثير من البدع المخالفة لسائر الكتب السماوية. ولهم في الدفاع عنها حجج ليس من السهل معارضتها. ولذلك يجب التعقق في الكتاب والسنة قبل قراءة كتبها.

(الأعمال الكاملة لمؤلفه الطيب توي) ج ١ ص ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١،

لقد رأى الطهطاوى وجهى عملة الحضارة الغربية كليهما،
رأى «شموس العلم المضى التى لا تغيب» ورأى «ليل الكفر الذى
ليس له صباح». وصاغ تلك المعارضة شعرا قال فيه

أينوجد مثل باريس ديار

شموس العلم فيها لا تغيب

وليل الكفر ليس له صباح

أما هذا وحققكم عجيب

ولذلك فلقد كان الرجل باحثا عن «إضافة» عليهم على
التقدم المضى والعصران المشرى. وتقدم الوطن، إلى علومنا
الشرعية والإنسانية.. ولم يكن باحثا عن «بديل».

ولقد تأسى رفض الطهطاوى للمنطقات الفلسفية الوضعية
والمادية الغربية على نظرة مقارنة. رأت هذه الوضعية فى ضوء
الخصوصية الإسلامية، فالإسلام لا يهمل «العقل» ولا «التجربة»،
فى «النواميس الطبيعية».. ولكنه لا يكتفى بهما، كما هو حال
الوضعية والمادية الغربية. وإنما يضيف «الشرع» الحاكم فيما
لا يستقل بإدراكه الإنسان، فالإسلام - بهذه الفلسفة المؤمنة -
يضيف ولا ينتقص.. وإضافته هى التى تحقق التوازن فى ثقافة
الإنسان.

وفى هذا الموقف النقدى الذى سبر فيه الطهطاوى غور
«الوضعية الغربية»، وحاكمها إلى التصور الإسلامى، راقضا لها
ومفحازا للنموذج الإسلامى، يقول عن القيار السائد فى تلك

البلاء «إنهم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل» أو قرقة من الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، ولذلك فهو لا يصدق بشيء مما في كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية».

ثم يرفض الطهطاوى هذه الفلسفة التى تغف بمصادر المعرفة وسبلها عند «الطبيعة» و«العقل»، ويتحاز إلى «البدل الإسلامى» الذى يصيغ الشرع مصدرًا أساسيًا فى العلوم والمعارف التى لا يستغل بإدراكها «العقل» ولا «الشجارت الطبيعية»، فيقول «إن تحسين النوااميس الطبيعية لا يعتمد به إلا إذا قرره الشارع» ويدعو إلى تأسيس النهضة على هذا النصور الإسلامى، وبناء السياسة العمرانية على الشريعة الإلهية، وذلك لأن «التكاليف الشرعية والسياسية - التى عليها نظام العالم - مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والتشبهات لأن الشريعة والسياسة متبعتان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبدية التى يعلم حكمتهما المولى سبحانه، وليس لنا أن نعتد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه» والذى يرتد إلى تركية النفس هو سياسة الشرع ومرجعها الكتاب العزيز الجامع لأنواع المطلوب من المعقول والمنقول، مع ما اشتمل عليه من بيان السياسات المحتاج إليها فى نظام أحوال الخلق، فكل رياضة لم تكن بسياسة الشرع لا تثمر العاقبة الحسنى فينبغى تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع لا بطرق العقول المجردة ومعلوم أن الشرع لا يحظر جلب

المنافع ولا درء المفاسد، ولا ينافي المتجددات المستحسنة التي
يخترعها من منحهم الله تعالى العقل واليهميم الصناعة».

هكذا حدد الطهطاوى الفارق الذى ميز فلسفة الغرب -
الوضعية المادية - عن فلسفة الإسلام - وميربين حضارة
تتأسس فلسفتها على «العقل» و«النواميس الطبيعية» و«حدهما»
وبين حضارة تجعل «الشرع» - مع «العقل» و«التحرية» - مصادر
متكاملة لمعارف الإنسان.

ولم يشعر الرجل ب«عقدة نقص» أمام تفوق الغرب يومئذ
فالتقدم التقنى «مشارك إنسانى عام» ليسوا بمخترعيه أخذوه عما
وطوروه، كما سبق أن أخذناه نحن عن الإغريق وطورناه. ونحن
الآن مدعوون إلى أخذه، وإلى الإبداع والتطور فيه. أما فى
«الخصوصية الحضارية» فنحن فيها أقل الكمال، وهم القاصرون.
يعلن الطهطاوى ذلك عندما يقول: «ولا عبرة بالنفوس القاصرة،
الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر النى ركنوا إليها
تحسيتا وتقيحنا. وظنوا أنهم فازوا بالمقصود، بتعدى الحدود»^(١).

ولأن الطهطاوى قد رفض «فلسفة الغرب» - الوضعية - ودعا إلى
البديل الإسلامى فى الفلسفة، فإنه قد رفض أيضا «القانون
الوضعى» العربى، ودعا إلى الاجتهاد الإسلامى، والإبداع الفقهى
الذى يقنن مبادئ الشريعة وتراث الفقه ليوفقه على «الوقت
والحال» - وعندما لمح الطهطاوى بواكير تحكم القانون الوضعى

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٨٧.

الغربي في الصراعات بين التجار المسلمين والغربيين في بعض
 المدن التجارية الشرقية. إنه إلى هذا الخطر الواقد، ودعا إلى الإبداع
 في تفسير مبادئ الشريعة الإسلامية وتوابعها الفقهي، وجعلها
 شريعة القضاء في كل مناحي الحياة. ذلك أن المعاملات الفقهية
 لم تستطع، وجرى عليها العمل لما اختلف بالحقوق بتوقيفها على
 الوقت والحالة. مما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك ومن
 أمعر النظر في كتب الفقه الإسلامية فظهر أنه لا تخلو من تنظيم
 الوسائل الشائعة من الفنايع العمومية حيث بويوا للمعاملات
 الشرعية أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة
 والغرض، والمضاربة، والعارية والصلح وغير ذلك.

إن بحر الشريعة الغراء - على نفع مسارعه - لم يغادر
 من امهات المسائل صغيره ولا كبيرة إلا احصاها وأحباها
 بالسقي والرى، ولم يخرج الأحكام السياسية عن المذاهب
 الشرعية، لأنها أصل وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة
 القرع..^{١١}

هكذا أسس الطهطاوي لتيار الإحياء والتحديث الإسلامي،
 الذي انطلق من تمييز الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة الغربية -
 الوضعية والصادية - ومن تمييز الشريعة الإسلامية على القوانين
 الغربي - الوضعي - انطلق من هذا التمييز إلى الدعوة للإبداع
 والاجتهاد الذي «يوفق» أصالتنا على «الوقت والحالة» أي
 الدعوة إلى فعالية مبدعة، وإبداع فاعل يصوغ لعصرنا وواقعنا

(١١) المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٦٩، ٢٧٠.

المعاصرة المتميزة بتميز أصالتها، والتي تؤسس «الأحكام السياسية على المذاهب الشرعية لأنها الأصل، وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع».

■ ولقد راد هذا الموقف الإيجابي والتحديدي تفصيلاً وستولاً عند أعلام «مدرسة الجامعة الإسلامية» - جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ / ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) وتلامذته

فالأفغاني اعتبر أن تبنى النموذج الغربي من التقدم والبناء من حيث انتهى العرب، تنويه لخصوصية الأمة الحضارية - فلا ضرورة - في إيجاد المنفعة - إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكتها بعض الدول العربية ولا ملحق للشرق في بدايته أن يفقد موقفه الغربي في نهايته بل ليس له أن يطلب ذلك ومن طلب ذلك فقد أقر العجزاً نفسه وأخته وفرا وأعجزها وأعوزها -

فالتقدم الغربي هو غربي وهو طبيعي في بلاد الغرب، نشأ فيها وتطور تطوراً طبيعياً وزرعه في القرية الشرقية والواقع الإسلامي تحرية فاشلة، حاولها العثمانيون، ومحمد علي باشا (١١٨٤ - ١٢٦٥ هـ / ١٧٧٠ - ١٨٤٩ م) في مصر فلم تحدث تمرداً حقيقياً - فلقد سبى العثمانيون عدداً من المدارس على النمط الجديد - وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا اليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب وكل

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ص ٥٢٣ دراسة وتحقيق د محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م

ما يسمونه «تمدناً»، وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني. فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟ نعم، ربما وجد بينهم أفراد يفسدقون بالغاظ الحرية والوطنية والجنسية وما ساكلها وسحوا أنفسهم زعماء الحرية، ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المباني والمسكن وبذلوا هبات المأكول والملابس والفرس والأبنة وسائر المتاعون، وبنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية. وعدوها من مفاسدهم فنفوا بذلك شرور بلادهم إلى غير بلادهم، وأمانوا أرباب الصنائع من قومهم، وهذا جدع لأنف الأمة، يسود وجهها ويحط بشأنها.

فالتقليد للتمدن الغربي لا تقف آثاره المدمرة - برأى الأفغانى - عند دخول ملكات الإبداع في تحديد وتطوير النموذج الإسلامى. وإنما يتعدى الخطر إلى تهديد الثروة القومية في استيراد البديل الغربى، وإماتة الصناعة الوطنية وإفلاس أربابها بسبب هذا التقليد. وفي ذلك تحقيق مقاصد الاستعمار - في التبعية والإلحاق والاحتواء - من وراء «احتلال العقل العربى والمسلم». وهى المقاصد التى تميزت بها الغزوة الاستعمارية الحديثة عن الغزوة الصليبية الأولى!

ولدور هذا التقليد - المعطل لتفاعلية الإبداع - والمبيد لثروات الأمة - فى إحكام طوق التبعية للغزاة. وضع الأفغانى دعاة التقليد للنموذج الغربى فى مصاف «العلاء»، فقال:

«لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها وطلان لجيوش العالبيين وأرباب العارات، بمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب، ثم يثمنون أقدامهم أن هؤلاء المقلدين لبسوا أرباب تلك العلوم التي ينقلونها وإنما هم حملة نفثة لا براعون فيها النسبة بينها وبين مشارب الأمة وطلابعها وهم ربما لا يقصرون إلا خيرا، إن كانوا من المخلصين، لكنهم يوسعون بذلك الخروق حتى تعود ابوابا لتدخل الأجنبي فيهم تحت اسم الصحفاء، وعنوان المصلحين، وطلاب الإصلاح، فيذهبون بامتهم إلى الفناء والاضمحلال، وينس المصير»^(١)

وإذا كان «التمدن الغربي» هو تمدنا طبيعياً للبلاد الغربية التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني، هناك فعند الأفغانى أن الإسلام يمثل نموذجنا الطبيعى فى التمدن بعالم الإسلام، وإيماننا بتعمير نموذجنا فى التمدن، وخصوصيتنا الحضارية بالإسلام، هو حافظ العزة، وسبب الفعالية فى الإبداع والإحياء والتحديث، ودافعنا إلى مسابقة الأمم الأخرى على طريق التقدم والنهوض، فالدين هو السبب المفرد لسعادة الإنسان السعادة القائمة والتعظيم الكامل، يذهب بمعتقديه فى جواد الكمال الصورى والمعنوى، ويصعد بهم إلى ذروة الفضل الظاهرى والباطنى، ويرفع أعلام المدنية لطلابها

(١) المصدر السابق، ص ١٩١ - ١٩٧

وهو الذي أكسب عقول البشر ثلاث عقائد تحثهم على التقدم
لغايات الكمال والرقى إلى ذرا السعادة

العقيدة الأولى التصديق بأن الإنسان ملكة ارضي. وهو أشرف
المخلوقات

والثانية يقين كل ذي دين بأن أصله الشرف الأهم وكل مخالفة
له فعلى ضلال وياطل

والثالثة حزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا
لاستحصال كمال بغيره للمعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا
العالم الدنيوي

وأما كان الإسلام هو الذي به الألفة العربية بعد حصول قريته
هو القادر على إبتهاضها من هذه الوحدة الحضارية التي استمرت
إليها . فعلاجها الناجح إنما يكون بوجهوعها إلى فواعل دينها
ولا سبيل للباس والقنوط. فإن حرايم الدين مناضلة في
النفوس والقلوب مطمئنة اليه وفي زواياها نور خفي من
محبته فلا يحتاج القائم بأحياء الأمة إلا إلى نفحة واحدة
يسرى نفسها في جميع الأرواح لأقرب وقت. فأنما قاموا وجعلوا
أصول دينهم الحقة نصب أعينهم فلا يعجزهم أن يبلغوا في
سيرهم منتهى الكمال الإنساني

ومن طلب اصلاح أمة - شأنها ما ذكرنا - بوسيلة سوى هذه
فقد ركب بها سطفاً وجعل النهاية بداية وانعكست التربية.

(١) المصدر السابق ص ١٧٣ ١٤١

وانعكس فيها نظام الوجود. فينعكس عليه القصد، ولا يبرز الأمانة
إلا نحسنا، ولا يكسبها إلا نعسنا^(١)

فالإيمان بتميز نموذج التمسك الإسلامي عن نظيره الغربي
هو المستلحق الأمي في تحقيق تمدن حقيقي للأمة الإسلامية، وهو
الأقدر على تحريك طاقات الإبداع والفعالية لإخراج الأمة من
موات الحضور والتقليد.

■ وعلى هذا القرب سار الإمام محمد عبده (١٢٦٤ - ١٣٢٣ هـ /
١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) الذي استعد النموذج الحضاري الغربي، وسقطه
المادي في المدينة، فقال: إن هذه المدينة هي مدينة الملك
والسلطان ومدينة الذهب والفضة مدينة الفخخة والبهرج.
مدينة الخلل والنفاق وحاكمها الأعلى هو الجنية. عند قوم.
و، الليبرالية عند قوم آخرين، ولا دخل للإنجيل في شيء من ذلك.^(٢)
ولفت النظر إلى التناقض بين نجاح الفكر العرسي وفلاسفة
الغرب في التقدم المادي وبين إخفاقهم وقتلهم في علوم
ومعارف الفطرة الإنسانية. منبها إلى أن الدين هو السبيل
إلى الكشف عن هذه الفطرة على النحو الذي يصلح النفوس كما
صقلت معارف الغرب المادية المعادين والمصنوعات

فهلواء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرا مما يفيد في
راحة الإنسان وتعزير نعمته اعجزهم أن يكتشفوا طبيعة

(١) المصدر السابق، ص ١٩٧ - ١٩٩

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٣ ص ٢٠٥ دراسة وتحقيق د. محمد

عصارة طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣ م

الإنسان، ويعرضوها على الإنسان، حتى يعرفها فيعود إليها هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كان الحديد اللامع المضيء، أفلا يتيسر لهم أن يجلووا ذلك الصدا الذي غشى الفطرة الإنسانية، ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود لها لمعانها الروحي، إن الدواء هو الرجوع إلى الدين فهو الذي كشف الطبيعة الإنسانية، وعرفها إلى أربابها في كل زمان^(١).

وهذا المرض الذي أصاب التمدن الغربي - التقدم في علوم المادة وتطبيقاتها - والوفرة في الثروة والقوة، مع التخلف في علوم ومعارف الفطرة الإنسانية - قد يرى منه النموذج الإسلامي الذي يحب أن يكون خيارنا في التقدم والنبوغ، وذلك لأن وسطية الإسلام جعلته لا روحانياً محرداً ولا جسدانياً جامداً، بل إنسانياً وسطاً بين ذلك، اخذاً من كل القبيلين بلصيب فتوافر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره، ولذلك سمي نفسه دين الفطرة، وكان المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية^(٢).

ولتمييز هذا النموذج الإسلامي عن النموذج الغربي، وامتيازَه عليه، انتقد الإمام محمد عبده دعاة المصاكنة للنموذج الغربي في النهضة، ونبه إلى فشل تجربتهم في التحديث على النمط الغربي، ودعاهم إلى الانطلاق على طريق الإصلاح من المنطلق الطبيعي، حتى لا يهتروا أعشارهم وطاقتهم في استنسيات ثمرات

(١) المحرر السابق ص ٢٤٤

(٢) المحرر السابق ص ٢٨٧

من بذور غريبة وغريبة لا يمكن أن تنبت في أرض الإسلام. فتحدث عن الأمة التي - أشرت أنفسها الانقياد إلى الدين حتى صار طليغا فيها. فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا عبر صالح للتربة التي أودعه فيها. فلا ينبت. ويضيع تعبها ويخفق سعده بدون عيب على طليقة الأرض وجودتها. ولا على البذرة وصحتها. وإنما العيب على البذر. وأخير شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي بسمونها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم. فإن المأخوذين بها لم يزدوا إلا فسادا - وإن قيل إن لهم شيئا من المعلومات - فما لم تكن معارفهم وأدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها في نفوسهم.

إن سبيل الدين - لصريد الإصلاح في المسلمين - سبيل لا مندوحة عنها فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بقاء جديد ليس عنده من مواد شتى ولا بسهل عليه أن يجد من عماله أحدا وإذا كان الدين كافلا بتهديب الأخلاق. وصلاح الأعمال. وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها. ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره وهو حاضر لديهم. والعناء في أرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به. فلم العدول عنه إلى غيره.

هكذا وجدنا أنفسنا - ولجدها - أمام تيارين للفكر في ميدان الدعوة إلى النهوض والتقدم والإصلاح:

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ١٠٩ - ٢٣١

١- تيار استهلاكي يدعو إلى أخذ النموذج الغربي الذي حقق التقدم الأوربي لتحقيق به تقدما وبوصلا. فالطريق إلى التقدم والنهوض في كل الأمم - عبارة عنه حسين - واحدة فذة ليس لها تعدد»

وفي هذه الدعوة إمارة لفعالية الاندفاع عند إنساننا العربي والمسلم لأنما سبق فيها بالاستمرار والاستدراك. فزاد هذا الطريق بطلب ما أن تأخذ الحضارة العربية - خيرها وسرها حلوها ومهرها وما يحب منها وما يكره. وما يحذر منها وما يعاب»

فلا اجتهد مع النقص العربي - وعلمنا أن نجيل ملكائنا الإبداعية إلى الاستداع - فالفلسفة جاهرة ومذاهبها «معلنة» من سقراط إلى «فوكو»..

والديمقراطية جاهرة وتجارها مؤطرة من ألبان إلى إنجلترا

والنظام الاجتماعي نفاذه محددة.. من «أدم سميت» إلى «ماوتسي تونج»..

والمذاهب الأدبية محددة المعالم من الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة إلخ. إلخ إلخ

وما علينا إلا اختيار «البضاعة» ثم «الاستهلاك»

(١) (مبتذل الثقافة في مصر) ص ٤٥

٢- أما التيار الثاني تيار الإحياء والتجديد - فإنه يدعو إلى
بعثنة الصياغة والبلورة للمعالم الحضارية التي يتميز بها
مؤلفها الخامس عن النماذج الأخرى - ويدعو إلى معاندة
الريادة لتطبيق النموذج المتميز على الواقع الخاص -

فتحز بحاجة إلى بحث فلسفي يتطور به عقائديتنا الإسلامية
المؤمنة تلك التي ارتعت قديما علومنا في " اصول الفقه " و
" اصول الدين " -

وتحز بحاجة إلى ابداع نظام للتسوي الإسلامية تحقق به
الامة أعلى مستويات المساواة في العمل العام -

وتحز بحاجة إلى صياغة نموذج متميز لعلاقة الدين
بالدولة - يميز بينهما دون دمج لهما ولا فصل بينهما ببرا من
كهانة اللاهوت الغربي ومن علمانية الوضعية الغربية -

وتحز بحاجة إلى صياغة إعلان إسلامي لحقوق الانسان
تصبح فيه هذه " الحقوق " - كما أرادها الإسلام - فرائض الهيبة
وتكاليف شرعية وليست مجرد " حقوق " وتكون فيه هذه
" الحقوق " - محكومة بحقوق الله - سبحانه وتعالى -

وتحز بحاجة إلى ابداع نظام للحكم تنجسد فيه نظرية
الاستخلاف الإلهي للإنسان - فتتجاوز فيه وتزامل - سيادة
الشرعية - و سلطة الامة - و نيابة - الدولة عن الامة - دون ان
يغيب " الدين " " الامة " أو تحجب " الامة " " الدين " -

ونحن بحاجة إلى إبداع معالم نظام اجتماعي يحقق نظرية
الاستخلاف في الثروات والأموال. فيتحقق به تكافل الأمة، دونما
عدوان على الملكية الخاصة والفردية وجوافز الإنسان
للاختصاص والاستثمار.

ونحن بحاجة إلى آداب وفنون تحبب العربية - لسان
الإسلام - وتحمل قيم الدين الحالد - بلا مياسرة أو صراخ -
إلى النفس الإنسانية لتهدئها ونمئها وترفع عنها بما أودع الله
في الخليقة من آيات الجمال الطيب والحلال.

ونحن بحاجة إلى إبداع نموذجنا الإسلامي في تحرير
المرأة ، الذي يحقق لها المساواة في الإنسانية والخلق والكرامة
والتكليف والجزاء والمشاركة في سائر ميادين الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر. فيفجر فيها طاقات الفاعلية. وذلك دون أن
نهدر تميز الأنوثة عن الذكورة النموذج الذي يجعل المرأة شفا
مكملاً للرجل ومساوياً له ، لا نذاً مماثلاً له ومنافساً إياه .
إلخ. إلخ. إلخ.

إن أزمنا الحقيقية - ومازنا الأكبر - عرباً ومسلمين - هو
الفقر في الإبداع، والإسراف في التقليد.

ولن نبعث في الأمة طاقات الفاعلية ونمى لديها ملكات
الإبداع إلا إذا استيقنت أن طريقها إلى الخلاص هو طريق متميز،
لا يجدى فيه الاستعجاء والاستهلاك. عند ذلك يكون الولوج إلى
أبواب الإبداع. فالحاجة هي أم الاختراع كما يقولون.

وإذا كان انجمود والتقليد لنجارب الأسلاف قد كرسا قرون
تراجعنا الحضارى. وصنعنا الفراغ الذى أعان وأعزى الاستعمار
الغربى بالعدوان على بلادنا منذ قرنين من الزمان - فإن التقليد
للنموذج الغربى عبر هدير القرسير قد زاد من حدة المارق
الحضارى الذى نعيشه الأمة حتى لقد علت أصوات الاعتراف
بهذه الحقيقة من رموز المفلدين - ليبرالين وقوميين
وماركسيين -

وإذا كان الابداع هو منقذ النحاذ فإن الحاجة الى صياغة
نموذجنا الإسلامى النهضوى هى أولى درجات سلم الابداع فى
وطن العروبة وعالم الإسلام.

- القرآن الكريم-

- كتب السنة:

- ١- صحيح البخارى، طبعة دار الشعب - القاهرة
- ٢- صحيح مسلم، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م
- ٣- سنن الترمذى، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م
- ٤- سنن النسائى، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤ م
- ٥- سنن أبى داود، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م
- ٦- سنن أبى ماجه، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م
- ٧- سنن الدارمى، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
- ٨- مسند الإمام أحمد، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ هـ
- ٩- مؤلفاً الإمام مالك، طبعة دار الشعب - القاهرة

- معاجم القرآن والسنة:

- ١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضع: محمد فؤاد عبدالباقى، طبعة دار الشعب - القاهرة.
- ٢- معجم ألفاظ القرآن الكريم وضع مجمع اللغة العربية طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م

٣- المفردات في غريب القرآن - للراغب الأصفهاني - طبعة دار التحرير - القاهرة

٤- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف وضع ويستك (أ ي) وآخرين طبعة لندن ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م

٥- مفتاح كنوز السنة وضع ويستك (أ ي) ترجمة محمد فواد عبد الباقي طبعة لاهور سنة ١٣٩١ هـ / سنة ١٩٧١ م

- الكتب الأخرى:

- ابن خلدون «المقدمة» طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

- ابن القيم «إعلام الموقعين» طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» تحقيق د. حميل غاري
طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.

- ابن منظور «لسان العرب» طبعة دار المعارف - القاهرة

- أسامة بن منقذ «الاعتبار» تحقيق د. فؤاد حلي طبعة
برنستون سنة ١٩٣٠ م

- الألفاسي «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق د. محمد عمارة
طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

- بكر «وآرت ووارت» - ضمن كتاب القوافي اليوناني في
الحضارة الإسلامية - للدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة
القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

- التهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩١ م

- التيفاشي «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» تحقيق د محمد يوسف حسن. د محمود سيوني خفاجة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

- الجرحاني «التعريفات» طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م
- جمال الدين الشبال «تاريخ الفرجة والحركة الثقافية في عصر محمد علي» طبعة القاهرة سنة ١٩٥١م
- رفاة الطهطاوي «الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق د محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م

- ساميلا «القانون والمجتمع» ترجمة حرجس فتح الله -
ضمن كتاب تراث الإسلام - طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م

- سلامة موسى «اليوم والغد» طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م
- الشاطبي «الموافقات» تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد
طبعة صبيح القاهرة - بدون تاريخ.

- طه حسين (دكتور) «مستقبل الثقافة في مصر» طبعة القاهرة
سنة ١٩٢٨م

- عبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه» طبعة الكويت سنة
١٩٧٢م

- علي سامي النشار (دكتور) «مناهج البحث عند مفكرى
الإسلام» طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م

- عمر طوسون «البعثات العلمية في عهد محمد علي وعباس وسعيد» طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤م

- مجمع اللغة العربية «المعجم الفلسفي» طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م

- محمد عبيد «الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق» محمد عسارة طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م

- تايبو «محاولة المسلمين إحياء فلسفة شرقية» - حسن كتاب القرات اليوناني في الحصار الإسلامي - الدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م

الفهرس

٣	تمهيد عن الذعة والإبداع
١٥	تقديم عن الخصوصية والإبداع
٢١	خصوصية العصر وفاعلية الإبداع
٢٥	تطبيقات تاريخية
٥٢	وتطبيقات حديثة ومعاصرة
٧٦	المراجع

سلسلة «في التنوير الإسلامي»

- ١- الصحوة الإسلامية في عيون عربية
- ٢- العرب والإسلام
- ٣- أبو حيان التوحيدي
- ٤- رسالة قرآنية في فقه الإمام محمد بن أبي
- ٥- ابن رشد بين العرب والإسلام
- ٦- الانتصار للفقاهي
- ٧- تفسير الغفران
- ٨- التفسيرية: الرؤية الإسلامية والتفسير
- ٩- صراع لغوي بين العرب والإسلام
- ١٠- يوسف القرضاوي: التفسيرية الفكرية والعقائدية والفكرية
- ١١- تأملات في التفسير النصاري للفقران الكريم
- ١٢- عندما دخلت مصر هي بين الله
- ١٣- المراكب الإسلامية رؤية نقدية
- ١٤- المنهاج العقلي
- ١٥- المروج الذهب
- ١٦- منهجية التغيير بين الحضارة والتغيير
- ١٧- تحديد الدنيا بتحديد الدين
- ١٨- الثورات والسمات في البقعة الإسلامية الحديثة
- ١٩- نقش كتاب الإسلام وأصول الحكم
- ٢٠- التقدم والإصلاح بالتنوير الغربي أم بالتصديق
- ٢١- فكر حركة الاستقامة وصلاحه
- ٢٢- حرية التعبير في العرب من سلطنة رشيد إلى روجيه حازمي
- ٢٣- إسلامية الصراع حول القدس وقلسطين
- ٢٤- الحضارات العالمية تدافع أم صراع؟
- ٢٥- التنمية الاجتماعية بالغرب أم بالإسلام؟
- ٢٦- الحملة الفرنسية في الميزان
- ٢٧- الإسلام في عيون غربية: دراسات مصرية
- ٢٨- الأندلس المسلمة والعربية بين روجيه أم محمد بن عبد الله
- ٢٩- مبررات المرأة وقضية المساواة
- ٣٠- نفقة المرأة وقضية المساواة
- ٣١- الدين والقرآن والمساواة والتنمية العربية
- ٣٢- محمد بن عبد الله
- ٣٣- محمد بن عبد الله
- ٣٤- محمد بن عبد الله
- ٣٥- محمد بن عبد الله
- ٣٦- محمد بن عبد الله
- ٣٧- محمد بن عبد الله
- ٣٨- محمد بن عبد الله
- ٣٩- محمد بن عبد الله
- ٤٠- محمد بن عبد الله
- ٤١- محمد بن عبد الله
- ٤٢- محمد بن عبد الله
- ٤٣- محمد بن عبد الله
- ٤٤- محمد بن عبد الله
- ٤٥- محمد بن عبد الله
- ٤٦- محمد بن عبد الله
- ٤٧- محمد بن عبد الله
- ٤٨- محمد بن عبد الله
- ٤٩- محمد بن عبد الله
- ٥٠- محمد بن عبد الله
- ٥١- محمد بن عبد الله
- ٥٢- محمد بن عبد الله
- ٥٣- محمد بن عبد الله
- ٥٤- محمد بن عبد الله
- ٥٥- محمد بن عبد الله
- ٥٦- محمد بن عبد الله
- ٥٧- محمد بن عبد الله
- ٥٨- محمد بن عبد الله
- ٥٩- محمد بن عبد الله
- ٦٠- محمد بن عبد الله
- ٦١- محمد بن عبد الله
- ٦٢- محمد بن عبد الله
- ٦٣- محمد بن عبد الله
- ٦٤- محمد بن عبد الله
- ٦٥- محمد بن عبد الله
- ٦٦- محمد بن عبد الله
- ٦٧- محمد بن عبد الله
- ٦٨- محمد بن عبد الله
- ٦٩- محمد بن عبد الله
- ٧٠- محمد بن عبد الله
- ٧١- محمد بن عبد الله
- ٧٢- محمد بن عبد الله
- ٧٣- محمد بن عبد الله
- ٧٤- محمد بن عبد الله
- ٧٥- محمد بن عبد الله
- ٧٦- محمد بن عبد الله
- ٧٧- محمد بن عبد الله
- ٧٨- محمد بن عبد الله
- ٧٩- محمد بن عبد الله
- ٨٠- محمد بن عبد الله
- ٨١- محمد بن عبد الله
- ٨٢- محمد بن عبد الله
- ٨٣- محمد بن عبد الله
- ٨٤- محمد بن عبد الله
- ٨٥- محمد بن عبد الله
- ٨٦- محمد بن عبد الله
- ٨٧- محمد بن عبد الله
- ٨٨- محمد بن عبد الله
- ٨٩- محمد بن عبد الله
- ٩٠- محمد بن عبد الله
- ٩١- محمد بن عبد الله
- ٩٢- محمد بن عبد الله
- ٩٣- محمد بن عبد الله
- ٩٤- محمد بن عبد الله
- ٩٥- محمد بن عبد الله
- ٩٦- محمد بن عبد الله
- ٩٧- محمد بن عبد الله
- ٩٨- محمد بن عبد الله
- ٩٩- محمد بن عبد الله
- ١٠٠- محمد بن عبد الله

- ٣٢- مخاطر العولمة على الهوية الثقافية.
- ٣٣- الغناء والموسيقى حلال أم حرام؟
- ٣٤- صورة العرب في أمريكا
- ٣٥- هل المسلمون أمة واحدة؟
- ٣٦- السنة والبدعة
- ٣٧- الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان
- ٣٨- قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى
- ٣٩- مركبة الإسلام
- ٤٠- الإسلام كما يؤمن به صوابه وخلاصه
- ٤١- صورة الإسلام في التراث الغربي
- ٤٢- تحليل الواقع بمناهج العاهات المرمزة
- ٤٣- القدس بين اليهودية والإسلام
- ٤٤- مآرق المسيحية والعلمانية في أورما (شهادة ألمانية)
- ٤٥- الآثار الترموية للعبادات في الروح والأخلاق
- ٤٦- الآثار الترموية للعبادات في العقل والجسد
- ٤٧- السنة النبوية والمعرفة الإنسانية
- ٤٨- نظرات حصارية في القصص القرآني
- ٤٩- الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين
- ٥٠- الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان
- ٥١- عن القرآن الكريم
- ٥٢- في فقه الأقليات المسلمة
- ٥٣- مستقبلنا بين العائدية الإسلامية والعولمة الغربية
- ٥٤- مركبة التاريخ
- ٥٥- نقل الأعصاب في ضوء التريعة والقانون
- ٥٦- السنة التشريعية وغير التشريعية
- ٥٧- شبهات حول الإسلام
- ٥٨- نحو طب نفسي إسلامي
- ٥٩- واقعنا بين العالمية وتصادم الحضارات
- ٦٠- بناء المفاهيم الإسلامية
- ٦١- المستقبل للاحتماي للأمة الإسلامية
- ٦٢- شبهات حول القرآن الكريم
- د محمد عمارة
- د محمد عمارة
- ترجمة وتعليق / أ ثابت عبد
- د محمد عمارة
- تقديم وتحقيق / د محمد عمارة
- تقديم وتحقيق / د محمد عمارة
- د عبد الوهاب المسيري
- أ منصور أبو شافعي
- د يوسف القرضاوي
- ترجمة / أ ثابت عبد
- د محمد عمارة
- د محمد عمارة
- تقديم وتعليق / د محمد عمارة
- د صلاح الدين سلطان
- د صلاح الدين سلطان
- د محمد عمارة
- د سيد دسوقي
- د محمد عمارة
- تقديم / د محمد سليم العوا
- الشيخ / أمين الخولي
- د طه حبيب علوان
- د محمد عمارة
- أ منصور أبو شافعي
- مستشار / طارق البشري
- محمد الطاهر بن عاشور
- الشيخ / علي الخفيف
- د محمد سليم العوا
- د محمد عمارة
- د محمد عمارة
- د وائل أبو هندي
- عطية فتحي الويش
- د حيف الدين عبد الفتاح
- د محمد عمارة
- د محمد عمارة

٦٣- أزمة العقل العربي

د. فؤاد زكريا

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

الشيخ / محمد الفاضل بن عاشور

تعليق وتقديم / د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

الشيخ / أمين المونلي

تقديم / الإمام الأكبر الشيخ /

محمد مصطفى المراغي

تجهيز / د. محمد عمارة

د. سيف الدين عبد الفتاح

تقديم / د. محمد عمارة

د. إبراهيم الجبوري - علم

تقديم / د. محمد عمارة

د. سيد توفيق حسن

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

د. محمد عمارة

أورخارد - محمد علي

د. محمد عمارة

٦٤- فن التحرير الإسلامي للمرأة

٦٥- روح الحصار الإسلامية

٦٦- الغرب والإسلام: افتراءات لها تاريخ

٦٧- الإمامة الإسلامية

٦٨- الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانياً؟

٦٩- حلة الإسلام بإصلاح المسيحية

٧٠- بين التحديث والتحديث

٧١- الموقف الإسلامي والتنمية المستقلة

٧٢- الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري لقرآن الكريم

٧٣- أزمة الفكر الإسلامي المعاصر

٧٤- إسلامية المعرفة عارداً لعنى

٧٥- الإسلام وصورة التغيير

٧٦- النص الإسلامي بين التاريخية والافتراء

٧٧- مناقشة علم الفيزياء لفرضية التطور

٧٨- الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية



احصل على أي من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب / CD)
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع: www.enahda.com



إلى القارئ العزيز ..

في هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربي» هو تنوير علماني، يستبدل العقل بالدين،
ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامي» هو تنوير إلهي : لأن الله والقرآن
والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً
إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامي» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التي
يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامي المعاصر:

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| • د. محمد عـمارة | • المستشار/ طارق البشري |
| • د. سيف عبد الفتاح | • د. محمد سليم العوا |
| • أ. فهمي هويدي | • د. يوسف القرضاوي |
| • د. سيد دسوقي | • د. كمال الدين إمام |
| • د. عبد الوهاب المسيري | • د. شريف عبد العظيم |
| • د. عادل حسنين | • د. صلاح الدين سلطان |

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر

